

سلسلة ندوات علمية
(03)

المملكة المغربية



الرابطة المحمدية للعلماء

# العلوم الإسلامية

## أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟

أعمال الندوة العلمية الدولية

التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء

يومي 13 - 14 ربيع الثاني 1431هـ
الموافق 30 - 31 مارس 2010م

المملكة المغربية

الرابطة المحمدية للعلماء

# العلوم الإسلامية

## أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟

أعمال الندوة العلمية الدولية

التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء

أكادير

يومي 13 - 14 ربيع الثاني 1431هـ

الموافق 30 - 31 مارس 2010

الكتاب: **العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟**

**الرابطة المحمدية للعلماء**

الطبعة: الاولى



الإيداع القانوني: 2011MO1384

ردمـــك: 978-9954-542-14-9

الإخراج الفني والطباعة

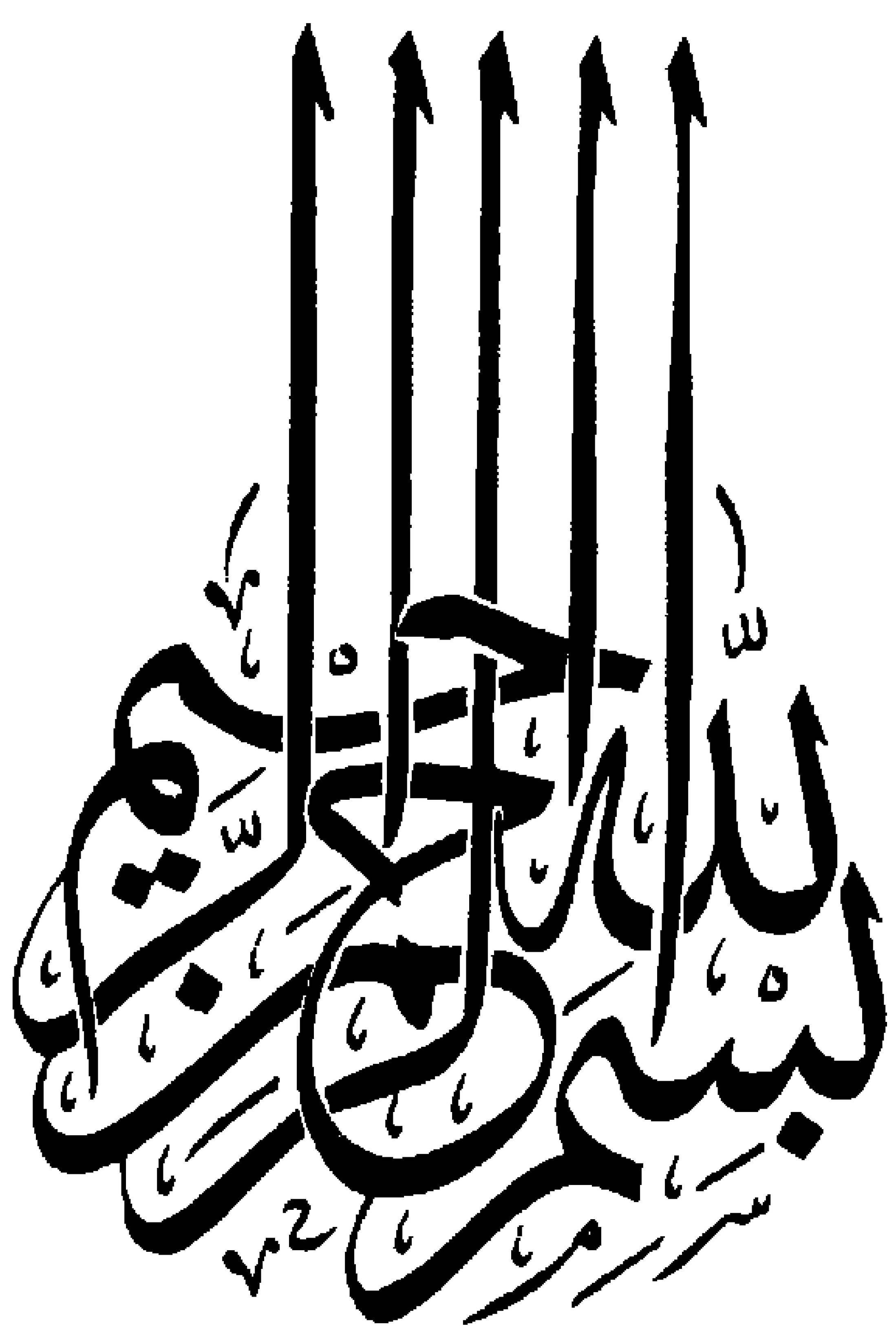


دار أبي رقراق للطباعة والنشر

10 شارع العلويين رقم 3 حسان الرباط

الهاتف : 83 75 20 0537 / الفاكس : 89 75 20 0537

البريد الإلكتروني : editionbouregreg@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

منذ اكتمال نزول الوحي والتحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى. عكف المسلمون خلفا عن سلف على كتاب الله تعالى وسنة رسوله -عليه السلام- تدبرا وتفكرا واستنباطا واستلهاما باعتبارهما مصدري التشريع اللذين ينبغي أن تدار أمور الحياة كلها وفقا لهدايتهما وإرشادهما.

وقد اختلفت علاقة المسلمين بكتابهم وسنة نبيهم تمثلا وتأسّيا باختلاف العصور والأجيال، فلم تكن الحاجة قائمة على عهد الصحابة -رضي الله عنهم- إلى تدوين العلوم وضبطها وتقعيدها؛ إذ كان العلم سلوكا والتزاما، فلما دعت الحاجة إلى التدوين حين كثر اللحن وتجرأ أناس على النصوص، نهضت همم العلماء لتدوين هذه العلوم، فكانت الكتب والمدونات الأولى المؤسسة في كل علم. ثم تواتر التأليف بعد ذلك شرحا واختصارا واستدراكا واستئنافا للنظر، غير أنه حريّ بالذكر أن النشاط التأليفي المتصل باستئناف النظر، كان هو الأقل.

ولقد كان مدار كل هذه العلوم في البداية على النص نشأة وتداولا، حيث كانت في منطلقها متمثلة له علما وعملا. مما جعلها تنفتح بهدايته على الكون وعلومه وعلى الإنسان ومعارفه وتشيد عالميتها الرائعة الأولى. والتي تجلت فيها فعلا أبرز خصائص الوحي وعكست بقدر طيب نوره وإشعاعه في الهداية والرحمة والعدل والحرية والأمن... كما تجلت فيها أيضا كثير من القيم العليا المزكية للإنسان والبانية للعمران.

وهذه العلوم اليوم على الفضل والخير الكبيرين اللذين فيها، أضحت تُكَوِّن مجموعة من العوائق الذاتية تحول دون استئناف العمل البنائي والتجديدي فيها، ويمكن ترتيبها كما يلي:

أول هذه العوائق، أن علومنا الإسلامية دلفت نحو قُطب التقليد، فحينَ مُورست على الإنسان المسلم مجموعة من الضغوط والتقليصات؛ سواء معنوية أو مادية. وحين استُبدل واقع «قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك» (الذي كان يُمارس في الصدر الأول حين قال عمر بن الخطاب هذه الجملة الرائعة لعبد الله بن عباس وكان فتى ساعتئذ)، بواقع «صه!» بدأنا نرى أن بعض العلماء شرعوا في تبوّء مقامات فيها الإطلاق والكليانية ودعوى امتلاك الحقائق... مما قلص الهوامش النقدية، وضيّق مجالات الاجتهاد، وأدى إلى ظهور عبارات من مثل قولهم: ليس في الإمكان أبدع ممّا كان! وظهور أنماطٍ من التبعية تحت دعوى القداسة في بعض الأحيان. إلى غير ذلك من الفهوم التي حين توضع في غير موضعها وتورد في غير موردها تجعل الإنسان المسلم ينسحب من ساحات الإبداع المباركة نحو ساحات التقليد والانكماش الاستهلاكي لما يُعْرَض! فالإبداع وحرية الفكر صنوان. والإبداع والكرامة صنوان.

في الصدر الأول كنا نجد سلوك الإمام المعلم مع تلامذته فيه التشجيع على القول، وقد تقدم مثال عمر بن الخطاب. لكن التاريخ ينقل لنا كذلك أن أبا حنيفة كان يُعجبهُ حين تتعالى أصوات تلامذته محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف وزفر.. كما كان ذلك يعجب الإمام مالك والإمام الشافعي مع أصحابهما... لما كان ينتجه هذا التعاطي من مداولات وسؤالات وأخذ ورد وثمار. حين استُبدل بهذا الواقع واقع آخر فيه الكليانية والإطلاقية، وعدم المشاركة مع الأستاذ في البحث عن المعلومة وصوغها بدل الاقتصار على التلقي غير التفاعلي... بدأت علومنا تدلف نحو التقليد والترداد.

وثاني هذه العوائق، أن هذه العلوم قد انفكت من النص المؤَسِّس، الوحي ومعطياته، فالعلوم في فترة تأسيسها كانت عبارة عن حوار مع الكتاب والسنة للاتصال الوثيق والمبدئي معهما، وهذا الحوار كان يُعطي بالفعل القابلية لاكتشاف مجموعة من الآفاق، استنادا إلى استثمار المعطيات الموجودة فيهما، واستنادا إلى المقاربة الآياتية للوحي وللكون، ممّا جعل هذا الحوار في الفترة الأولى يُولِّد مجموعة من المعارف المتعلقة بالإنسان والعمران والطبيعة والكون المحيط. ولكن حين كَفَّ هذا الحوار بقيت العلوم الإسلامية منحسرة فيما أنجز خلال تلك الفترات الوضيئة الأولى،

دون البناء على مكتسباتها، وقيام اللاحقين بما عليهم هم أيضا من الواجب إزاء هذا الوحي المبارك، وإزاء متطلبات الواقع. وإنه ليتعيّن على المسلمين اليوم استئناف هذا الحوار لسد الثغرات المترتبة عن هذا العطل المنهجي العميق.

وثالث هذه العوائق، أن هذه العلوم قد توزعتها نزاعاتٌ مذهبية خلال بعض الفترات، نزاعات قد أدت إلى سجالات لم تكن دائما إيجابية. حيث تحول النص المؤسس إلى حلبة لاقتناص الشواهد والمبررات السجالية والحجاجية التي يستقوى بها طرف على آخر، أو تعزز بها أطروحة على أخرى ولو على حساب وحدة النص البنائية والسياقية، أو على حساب وظيفة العلم البيانية. الأمر الذي كان له أبلغ الأثر في توجيه حركة تدوين العلوم والتأريخ لها من جهة، وعلى مناهج ومقررات التربية والتكوين التي تلقتها أجيال متتالية في الأمة مما أضعف فكر الوحدة والتكامل على مستوى بنيات العلوم وعلى مستوى قضايا الأمة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ورابع هذه العوائق، أن هذه العلوم، قد تسربت إليها خلال تاريخنا مناهج دخيلة كالمنطق الصوري الأرسطي –مثلا–؛ ممّا أدخل عليها إفسادا جوهريا من الجانب المعرفي؛ لأن المقاربة الأرسطية تعتبر أن العقل هو المولِّد للمعرفة، في حين أن العلوم الإسلامية تأسّست انطلاقا من النقلة الكبيرة التي في الوحي، والتي تَعرض العقل باعتباره مكتشِفًا لهذه المعرفة ومستنبطا لها، وشتان بين المقاربتين: مقاربة التوليد ومقاربة الاكتشاف والاستنباط!

وخامس العوائق، أن هذه العلوم غدت في بعض مراحل تاريخها علوما يغلب عليها التجريد والصورية مما جعلها تنأى كليا أو جزئيا عن هموم ومشكلات الواقع والإنسان، وهي ما جعلت إلا لتيسير حياته وإسعاده في معاشه ومعاده. فتاريخنا متصل من حيث انطلاق هذه الدورة الحضارية الإسلامية بالرسول الأكرم ﷺ وبصحبه المنتجبين الذين أسسوا الأنموذج المشكّل للوحدة القياسية: أي المعيار وحالة السواء التي وجب ردُّ الأمور إليها في المجالات المعرفية والحياتية. ولاشكّ أن هذا كان وراء كثير من الاختلال في جانب ارتباط العلوم الإسلامية ارتباطا وظيفيا بواقع الإنسان فردا واجتماعا، وهو ارتباط يصعب تصوره إذا لم يتم تجريدُ حالة السواء هذه وتجلية معالم الوحدة القياسية التي تحدثنا عنها، ولم تتم «مَنهَجَة» كيفية التعاطي معهما والاستمداد منهما، بكل الواقعية وكل المرونة اللتين تجعلان هذا الارتباط يجري في إطار منهج قائم على خطوات ثلاث: الخطوة الأولى هي تَمثُّل الوحدة القياسية وحالة السواء، بطريقة علمية بحيث تكون مبوّبة

ومفصلةً وممنهجة. والخطوة الثانية هي النظر إلى الواقع وتحليله، والوقوف على مقوماته ومكوناته وأدواره وسُلطه ومراكزه.. وحين يعي الإنسان واقعه في استحضارٍ للوحدة القياسية ولحالة السواء، تكون الخطوة الثالثة خطوةً تلقائيةً وهي تجاوز الواقع في استلهام لحالة السواء. مع استدامة الوعي بأن هذه الحالة أيضا كانت محكومةً بواقعها وبأسيقتها في ما عدا الثوابت.

فإذا لم تُلحظ الفوارق وأريدَ استعمال القياس بشكل آلي فإن ذلك سوف يؤدي إلى الخطأ في التقدير. و«مفهوم الأسوة» قائم أساسا على هذا الوعي، ولذلك فثمة فرق بين التأسّي والاقتداء. فالقدوة في القرآن المجيد مرتبطة بالهدى ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ (الأنعام: 91). أمّا بالنسبة للرسول الأكرم ﷺ فهو أُسوة: أي أنك تعي واقعك وتتمثّل نموذجية المتأسَّى به في وعي بالفوارق. وهذا أمر محوري في هذا الباب.

فحين ذهلنا عن هذه المنهجية في التعاطي مع تاريخنا أصبحنا نجعل كل فترات هذا التاريخ نموذجية تتركب بعضها على بعض! وحين لم نُحكم الفصلَ بين الوحدة القياسية (حالة السواء) وبين سائر المراحل، ولم نجعل كل المراحل الأخرى خاضعةً لهذه الخطوات الثلاث التي أشرنا إليها... حدثت أزمة.

وحين اعتقدنا لفترة أن المراد هو الاقتداء وليس هو التأسي حدثت أيضا أزمة؛ لأننا أردنا -في فترات معينة- إعادة إنتاج هذا الواقع بكل حيثياته. في حين أن هذا منالٌ يستحيل؛ لأن الأسيقة الكونية والمحلية والنفسية والفكرية، والأفق المعرفي، كل ذلكم يتغيّر. فلا يُمكن أبدًا أن إعادة إنتاج هذا الواقع بحذافيره، مما أدى ويؤدي لأضرب من الاختلال المضرة بالنص وبالواقع.

وبوعي ما سلف يصبح لتاريخنا حضور استلهامي واعتباري هادٍ، بعيد كل البعد عن أي حضور تأزيمي.

وسادس هذه العوائق، أن هناك إشكالا نجده منسابا في كل فصول تاريخنا العلمي والمعرفي، يتعلق بقضية الثابت والمتحول، وما هي الطريقة والمنهجية التي بها نُمقدرُ Le dosage الثابت ونعرفه ونعرّف حدوده، حتى لا نصادمه ولا نتجاوزه. ثم نعرف ونُمقدرُ المتحوِّل الذي سيكون موضوعًا للاجتهاد المستأنَف في كل عصر كما نصّ عليه العلماء. حين لم نستثمر الجهد المطلوب واللازم في هذه القضية، وتركناها منتثرة في كتب النابغين من علماء الأمة دون جمع، ولم نُتَلَقَّ الإشارات الكثيرة الموجودة في القرآن والسنة إلى هذه القضية فبقيت غير بينة المعالم حصلت

مشاكل كثيرة. وقد أورد ابن القيم -رحمه الله- في كتابه «أعلام الموقعين» فصلا سماه «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد». فنحن الآن مطالبون مرة أخرى بفتح ملف الثابت والمتحول في مجال العلوم الإسلامية... بما يلزم من مقدرة Dosage واتزان وتشرّع حتى نستطيع تجاوز جانب من هذه الأزمات التي نعيشها اليوم.

وهنا وجب الانتباه إلى العائق السابع، والذي يفرض ذاته ويتمثل في قضية البارادیغمات؛ أي الأنساق والأطر المرجعية والمركبات المفاهيمية التي تقود عمليتنا التفكيرية والتحليلية، وتؤطر أضرب النظر الذي نستعمله ونوظفه. هذه البارادیغمات أمرٌ لم يُعطَ حقه، في أفق تحرير وتجريد البارادیغمات الكامنة من جهة وراء العلوم الإنسانية حتى نتعامل معها برشد وفاعلية واتزان، ونجرّد من جهة ثانية البارادیغمات الكامنة وراء علومنا ومعارفنا الإسلامية حتى نتأكد من قرآنيتها وسلامتها، حتى لا تبقى علومنا خاضعة لبارادیغمات غير سليمة نُضفي عليها سربال القداسة ويكون لها من التأثير السلبي علينا وعلى تاريخنا ما يكون. ومن ذلك إدراك النواظم المنهجية الكلية بين العلوم الإسلامية التي توحدها في أصل انبثاقها الأول وتزيح عنها توهم الاكتمال والشرف والأفضلية والاستقرار على حساب بعضها البعض. وتجسر علاقتها التكاملية مع دوائر العلوم الأخرى في ضوء مقاصد وفلسفات العلوم كما يقرها القرآن المجيد في أبعادها الإنسانية والكونية التواصلية والتعارفية من غير نزوع نحو نفي أو إقصاء.

هذه العوائق حين استحكمت صيرت العلوم الإسلامية كما استقرت بعدُ، في كثير من مناحيها وأبوابها تسدّ مناهجها دون الاجتهاد والإبداع، مما يستدعي مراجعات في ضوء هذه العوائق بغرض تخليص علومنا من آثارها السلبية، وإزاحة الشوائب العالقة بها وجعلها قادرة وحاضرة في موكب التدافع الكوني الراهن تسهم فيه ولو بمقدار في ظل ظروف وتحولات قاهرة لا ترحم المتخلف عنها.

وهو ما حاولت مداخلات هذه الندوة العلمية تحقيقه انطلاقا من المحاور التالية:

- **المحور الأول: العلوم الإسلامية: المحددات النظرية والمنهاجية.**
- **المحور الثاني: العلوم الإسلامية: مقاربات تشخيصية.**
- **المحور الثالث: نحو منهجية لتجديد البراديغمات الكامنة وراء العلوم الإسلامية وقياس مدى قرآنيتها.**

- **المحور الرابع: العلاقة بين العلوم الإسلامية والوحي: الحوار والتفاعل المطلوب.**
- **المحور الخامس: العلوم الإسلامية: سبل تجاوز الإشكالات وآفاق التجديد.**

ممّا يشكل خمسة مجالات منهاجية نأمل أن نكون قد وُفقنا في استبانة وضبط بعض معالمها من خلال الرؤى والاجتهادات القيمة التي أسهمت بها كوكبة من العلماء والباحثين المتميزين من لبنان، وسوريا، والعراق، والكويت، ومصر، وتونس، وموريتانيا، والمغرب.

**د. أحمد عبادي**

**الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء**



## المحور الأول

# العلوم الإسلامية: المحددات النظرية والمنهجية

# بيـــن التنزيـــل والتأويـــل:
## منهج الحارث المحاسبي (243هـ/857م)
## في رسالتيه: العقل، وفهم القرآن

د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية

### تمهيد

عرفتُ الحارثَ بنَ أسد المحاسبي (243هـ/857م) عام 1970. كنت قد تخرجْتُ حديثاً في الأزهر. وعدتُ للعمل بدار الفتوى بلبنان، إعداداً لإكمال دراساتي العليا بألمانيا. وقتَها كان البروفسور جوزف فان أس -الذي تولّى الإشرافَ فيما بعد على أُطروحتي للدكتوراه- قد نصح المرحوم الأستاذ حسين القوتلي، مدير دار الإفتاء بلبنان، والمدرّس بالجامعة اللبنانية؛ وبتوسُّط من الراحل الأب الدكتور فريد جبر، أن يُحضّر أُطروحةً للدكتوراه عن المخطوطات الباقية للمحاسبي. والمخطوطات المُحاسبية كان قد درسها كُلٌّ من الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود الذي حضّر أُطروحةً للدكتوراه عنه بالسوربون بإشراف لوي ماسينيون عام 1946، والأستاذ فان أس الذي حضّر أُطروحةً للدكتوراه الأولى عن المحاسبي أيضاً عام 1961. وكلا الرجلين ركّز على كتاب المحاسبي: "الرعاية لحقوق الله"، والمواريث التي تركها للصوفية من بعد من خلال هذا الكتاب. وأحسَّ فان أس أكثر من الأستاذ عبد الحليم محمود، أنّ المحاسبيَّ هو أكثرُ من متصوف وإن يكن رائداً في هذا المجال أيضاً. وقد بدا ذلك في عمل فان أس، الذي ترجم في أُطروحته فقرات كثيرةً من رسائل المحاسبي غير المطبوعة؛ إذ حتى الستينات من القرن الماضي، ما كان معروفاً من كتب المحاسبي ورسائله غير: "الرعاية لحقوق الله" (وقد نشرت مراراً من بينها نشرة قدم لها الشيخ عبد الحليم محمود)، و"التوهُّم" (وهي رسالةٌ صغيرةٌ نشرها آرثر أربري). والمُهمُّ أنني ساعدْتُ الأستاذ القوتلي في قراءة مخطوطتي المحاسبي: "مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه"،

والمخطوطة الأُخرى الأكبر حجماً: "فهم القرآن"[1]. وقد أضاف الأستاذ القوتلي إلى عملَي عبد الحليم محمود وجوزف فان أس، في فهم المحاسبي، الاهتمامَ ببعدين آخرين من أبعاد التجربة الفكرية لذلك الزاهد المتميّز وهما: خلافُهُ مع الإمام أحمد بن حنبل (241هـ/855م) وأسبابُهُ، وكونه الطليعة لما صار يُعرف من بعد بالسنّية الأشعرية. وعندما عدتُ من ألمانيا عام 1977، عدتُ لأسبابٍ مختلفةٍ للاهتمام بالمحاسبي، فانجلى الأمر عندي عن بُعدٍ رابعٍ لتفكير المحاسبي؛ الأول التصوف، والثاني، الاختلاف مع المحدِّثين، والثالث، ريادتُهُ الكلامية في مواجهة المعتزلة. والبُعْدُ الرابعُ هو خلافُهُ مع مُعاصره الفيلسوف الكندي (252هـ/866م) في مفهوم العقل[2]. فالكندي يعتبرُهُ مبدأً أول بالقوة، وجوهراً بسيطاً مدركاً للأشياء بحقائقها، والمحاسبي يعتبرُهُ غريزةً أو نوراً للغريزة يقوى ويزيدُ بالتجارب والعلم والحِلم[3]. وما تنبَّهتُ وقتَها؛ أي بين العامين 1978 و1985 للبُعد الخامس أو الأساس المنهجي الجديد للمحاسبي بين التنزيل والتأويل. وقد تبيَّنَ لي في تسعينات القرن الماضي أنّ المحاسبيَّ إنما رسم منهجاً في رسالته "مائية العقل"، ما لبث أن طبَّقَه في "فهم القرآن" الذي تتراوحُ موضوعاتُهُ بين أربعة علوم: أصول الدين، والتفسير، وأُصول الفقه، والفروع الفقهية.

ما هي الأجواءُ الفكرية التي عاصرها المحاسبي بين العام 200هـ، وحتى وفاته عام 243هـ؟ يتبينُ من مؤلَّفات المحاسبي المختلفة، وبخاصةٍ كتبه في "المكاسب"[4] ومائية العقل، وفهم القرآن، أنَّ الموادّ التي يستخدمُها سواءٌ في الرواية أو الدراية أو علم الكلام أو الفقه أو التفسير تنتمي إلى أربع بيئات: بيئة أهل الحديث، وبيئات المتكلمين، وبيئة اللُّغويين، الذين مارسوا التفسير القرآني، وبيئة الفقهاء. وتتخلّلُ ذلك كلَّه نـزعةٌ زُهديةٌ غلاّبة وغير عرفانية. لكنّ منظومتَه الفكرية لا تنتمي بالكامل إلى أيٍّ من هذه البيئات؛ بل إنّ الأمر يقتصرُ على استعارة موادّ البناء دون الهندسة والتشكيل. والعبارةُ المفتاحيةُ التي تتكررُ في كلّ كتبه: "العقل عن الله". واستناداً إلى هذه العبارة أعدّتُ النظر في منظومة المحاسبي الفكرية. ولنستعرضْ بشيئٍ من التقصّي ماذا أقصدُهُ بالمنظومة

---

(1) قام الأستاذ القوتلي بنشرهما بعنوان: العقل وفهم القرآن. تقديم وتحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر 1971.

(2) ظهر ذلك في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة. بيروت: دار اقرأ. 1985. ص200-177.

(3) الكندي. رسالة في حدود الأشياء ورسومها؛ ضمن: رسائل الكندي الفلسفية. نشر محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي 1950. 1/165. 166. 312. 358. والمحاسبي: العقل وفهم القرآن. م. س. ص202-201.

(4) بين يديَّ نشرة لكتاب «المكاسب» ضمن مجلَّد صدر عام 1969. وهو يتضمن رسائل المحاسبي التالية: المسائل في الزهد. والمكاسب. والمسائل في أعمال القلوب والجوارح. ومسألة في العقل (والأخيرة قسم من رسالة مائية العقل. التي نشرها المرحوم القوتلي). أما المرحوم الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة. فنشر للمحاسبي: رسالة المسترشدين. 1964.

الجديدة التي توصَّل الرجلُ إليها، وما حظيت بإعجاب الكثير من مُعاصريه، وإن يكن الإعجابُ بشخصه ومسلكه، ظلَّ كبيراً وجليلاً.

## أولا

يقول المحاسبي: "إنّ العقل غريزةٌ وضعها الله سبحانه في أكثر خَلْقه لم يطّلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤيةٍ ولا بحسٍ ولا ذوقٍ ولا طَعْم.. فهو لا يُعْرَفُ إلاّ بفعاله في القلب والجوارح..."[1] والطريف أنّ أحمد بن حنبل مُعاصر المُحاسبي وخصمه يصلُ للتعريف نفسِه؛ إذ ينقل عنه أصوليو الحنابلة قوله: إنّ العقل غريزةٌ، والحكمة فطنة، والعلم سماع[2]. ويضيفُ الفرّاء: "إنّ معنى قوله غريزة أنه خَلْقٌ لله ابتداءً، وليس باكتسابٍ للعبد، خلافاً لما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه اكتسابٌ.." . وهذا غير صحيح طبعاً، فالفلاسفةُ جميعاً يقولون إنّ العقل جوهرٌ بسيطٌ مُدْركٌ للأشياء بحقائقها. ويوضّح الفارابي أنّ فعْلَ العقل: "العناية بالحيوان الناطق والتماسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال" . ثم يُضيفُ أيضاً: "إنّ منـزلة العقل من الإنسان منـزلة الشمس من البصر، فكما أنّ الشمس تُعطي البصر الضوءَ فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مُبصراً بالقوة... كذلك العقلُ يفيد الإنسان شيئاً يرسمُهُ في قوته الناطقة منـزلةُ ذلك الشيء من النفس الناطقة منـزلةُ الضوء من البصر..."[3].

فلا شكَّ أنّ المحاسبيَّ يقصدُ هنا بغَرَزية العقل أنه جزءٌ من الدوافع الإنسانية، وظيفتُهُ التعقُّلُ والإدراكُ، والتمييزُ بين الأمور في الجانب النظري، وبين الخير والشرّ تفصيلاً في الجانب العملي. فالمُرادُ هنا ومن هذا الجانب إيضاحُ أمرين: وحدة الإنسان بسائر قُواه وأنها جميعاً من خَلْق الله، وأنّ السلطتين التدبُّرية والتدبيرية واللتين يتولاّهما العقلُ الغَرَزي هما سلطتان تخضعان للشروط الإنسانية – وليست السلطة الإدراكية والتدبيرية للعقل مطلقةً مثلما يرى الفلاسفةُ الذين استرشدوا في هذا الأمر بالترجمات عن اليونانية؛ باعتبار العقل في أصله آتياً من خارج الإنسان، وبالتالي فإنها سلطةٌ خارجيةٌ ذاتُ قدرةٍ مطلقةٍ على التوجيه، مثلما هي السلطة الإلهيةُ

(1) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. ص 202-201.

(2) الفراء: العدة في أصول الفقه 90-1/98. وشرح الكوكب المنير 1/84.

(3) الفارابي. السياسة المدنية. تحقيق فوزي نجار. ص32.

لدى متكلمي المسلمين وفقهائهم[1]. وقد صَحَّح ابن تيمية ما ذهب إليه زملاؤه في السابق عندما قال: "وسببُ غلط الفلاسفة أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً.. ويُرادُ بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقلُ بها. وأمّا أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل؛ وليس هذا مُطابقاً للغة الرسل والقرآن...".[2]

ولدى المحاسبي لا تترتّبُ على هذه المقدّمة في تعريف العقل الاختلافاتُ مع الفلاسفة المُعاصرين له وحسْب؛ بل تترتّبُ عليها نظريةٌ في المعرفة، وعلى النظرية في المعرفة، تترتب رؤيتُهُ لعلائق العقل بالنصّ من جهة، والعقيدة والتشريع من جهة أُخرى. ففي فصل عنوانُهُ: "مسألة في العقل" من رسالة "مائية العقل" يقول المحاسبي[3]: "الحُجّةُ حُجّتان، عيانٌ ظاهرٌ، أو خبرٌ قاهر. والعقل مضمَّنٌ بالدليل، والدليلُ مضمَّنٌ بالعقل. والعقلُ هو المستدلُّ، والعيانُ والخبرُ هما علّةُ الاستدلال وأصلُهُ. ومُحالٌ كونُ الفرع مع عدم الأصل، وكونُ الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهدٌ يدلُّ على غيب، والخبرُ يدلُّ على صدق. فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سَفِهَ أو سُفِّه..".

هناك، إذن، مصدران للمعرفة عند المحاسبي: العيانُ المُدْرَكُ بالحواسّ، والخبرَ المُنزلَ من الله. والعقلُ هوالذي يُوازنُ ويُقايسُ ويتوصَّلُ من طريق "التفكر والاعتبار[4]" كما يقول المحاسبي. إلى الحُكْم الصحيح الناجم عن هذا الاعتبار. وهذه العمليةُ هي التي يُسمّيها المُحاسبيُّ: "العقل عن الله". فالمُشاهدات والمدركات كونٌ منظورٌ، والقرآنُ كونٌ مسطورٌ. والعقلُ من طريق التدبُّر والتفكُّر والاعتبار هو الذي يضمُّ الكونين في سياقٍ واحدٍ يتناول الناحيتين: ناحية التصرفات الدنيوية، وناحية التشريعات الإلهية.

---

(1) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. م. س. ص200-181.

(2) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. الرياض 1956. ص47-46.

(3) العقل وفهم القرآن. م. س. ص 232.

(4) المرجع نفسه. ص235.

## ثـانيـا

ماذا يعني ذلك في مجال التأصيل والتشريع أو مجال المنهج في فهم النصّ؟ هذا ما حاول المحاسبي إيضاحَهُ في كتابه: "فهم القرآن". ومع أنّ الكتاب يتضمن بحوثاً كلامية تتصلُ بالذات والصفات، وبخَلْق القرآن، وبالقضاء والقدَر، وبالوعد والوعيد؛ فإنّ أكثر فصُوله تدور حول الناسخ والمنسوخ. ومادةُ الكتاب مأخوذةٌ في الأكثر من كتاب "الناسخ والمنسوخ" لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم (224هـ) شيخ المحاسبي[1]. لكنْ في حين يقصدُ أبو عُبيد إلى القول إنّ المشكلة في الاستنباط التشريعي هي مشكلةُ تنزيل الأحكام أو النصوص -التي تتضمّنُ أحكاماً- على الوقائع؛ فإنّ المحاسبي يرى أنّ المشكلة هي مشكلةُ "تأويل". والمعروف أنّ الشافعيةَ يعتبرون أبا عُبيد والمحاسبي من بين تلامذة الشافعي(204هـ)[2]. وقد يكونُ ذلك صحيحاً. إنما القضيةُ التي رآها الشافعيُّ في "الرسالة" باعتبارها مشكلةً بيانيةً، أو تنزيلية تعتمدُ الاتّباع (وكذلك أبوعُبيد وأحمد بن حنبل مع تشبُّث أكبر بظاهر النصّ)؛ فإنّ المحاسبيَّ بخلاف شيخيه يرى أنّ المشكلة تأويلية. يعتبر المحاسبيُّ أنّ المعتزلة عندما قالوا بخلْق القرآن: فإنما أتاهُمْ هذا الوهْمُ من أنّ القول بقدَم الكلام بعني أنّ الله -عَزَّ وجلَّ- ينسخُ كلامَهُ بكلامه. والحقُّ أنه إنما "ينسخُ مأموراً به بمأمورٍ به. فأبدل أحدَهما مكانَ الآخر، وكلاهُما كلامُه.."[3]. ثم انطلق يُعدِّدُ الأحكام التي تغيرت أو نُسخت مع تأكيد الله -عزَّ وجلّ- أنه: ﴿لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الأنعام: 116، الكهف: 27)؛ فعاد للاستنتاج الأول الذي هو تغيير حُكْم بحكْم ومأمورٍ بمأمور، وكُلُّ ذلك كلامُهُ. ثم ينطقُ بالكلمة الفصل: "لقد جهلوا التأويل، إنما قولُهُ عز وجلَّ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ (البقرة: 105) بخيرِ مأمورٍ به، وهوأوسَعُ لكم، وأَخَفُّ عليكم أو مثلُهُ في الخفّة والسَعَة..[4]."

والمعروفُ أنّ المتكلمين، ومنهم المعتزلة -هم مثل الشافعي وأبي عُبيد- في الاهتمام بالتقليل من الآيات المنسوخة، من طريق اللجوء إلى الخصوص والعموم والمجمل والمفصَّل؛ أي أنهم اعتمدوا

(1) ما كان كتاب أبي عُبيد في الناسخ والمنسوخ معروفاً عندما عمل الأستاذ حسين القوتلي على «العقل وفهم القرآن»، ولذلك قارن الرسالة بمجاز القرآن لأبي عُبيدة (نشرة فؤاد سزكين). ثم طُبع كتاب أبي عُبيد مراراً منذ الثمانينات.

(2) قارن بدراسة القوتلي في مطلع رسالتي العقل وفهم القرآن. ص92-85.

(3) العقل وفهم القرآن. م. س. ص364-363.

(4) المرجع نفسه. ص368. وفي ص364: وقد جهلوا المعنى.

-كما قالوا- على اللغة، وأساليب العرب في الكلام. ويوافقهم المحاسبي في ذلك، فيرى أنّ هذه المسألة بالذات مسألةٌ فرعيةٌ يمكنُ حلُّها بالفعل من طريق البيان وأساليب العرب في الكلام. فللتأويل جانبٌ منها، لكنّ الجانب الأكبر بيانيٌّ وأُسلوبيٌّ وسياقي، ولا ينقُضُ المنهج الذي اتّخذه لنفسه، وأعطاه اسم "العقل عن الله". وهو يمثّلُ لذلك هذه المرة بمسألةٍ عَقَدية هي مسألةُ الوعد والوعيد التي هي أحد أصول المعتزلة الخمسة. فالله سبحانه توعَّد بالنار آكلَ مال اليتيم والزاني والسارق وشارب الخمر والقاتل. وهو يعني بذلك أنهم مستحقُّون لذلك العذاب على ما ارتكبوا من كبائر. بيد أنه قال: ﴿إن الله لا يغفر أن يُشرَكَ به، ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (النساء: 47). فأوجب العقوبةَ للمشركين والكفّار، وترك لمرتكبي الكبائر فُرصة التوبة: "فإنْ أراد أن يُعذِّبَ بعضَ مَن استوجب فيُعذِّبه بعدله. ويعفو عن بعض مَنْ وجب عليه (العذاب لزَلّاته) بفضل رحمته.."[1]. ثم يُلزِمُ مُخالفيه من المعتزلة أنه برأيهم في الوعد والوعيد إنما يمنعون الخوفَ والرجاءَ، والعفوَ، وامتناع شفاعة النبي...الخ. وهكذا تبقى المسألةُ تأويلية، وليست تنزيليةً بالمعنيين. ليست تنزيليةً؛ بمعنى أنّ في النصّ تناقُضاً أو مشكلةً لا تُحَلُّ، كما أنها ليست تنزيليةً بمعنى أنها تكمُنُ في تنزيل النصوص على الوقائع. فإذا قيل إنها تنزيليةٌ بالمعنى الأول؛ فإنّ ذلك يترتّبُ عليه المستحيل هو الخُلْف في قوله -عزّ وجلَّ- وفعله، كما يترتب عليه الخروجُ من الإسلام. وإن قيل إنها تنزيليةٌ بالمعنى الثاني؛ فإنه تترتب عليها افتراقاتٌ وخلافاتٌ في العقائد. أمّا في التشريع واستنباط الأحكام فإنّ الحركة تصبحُ شديدة التقييد لخروج العقل منها، والمُراوحة بين نصوص القرآن ونصوص السنة[2].

(1) المرجع نفسه، ص372-373.

(2) المرجع نفسه، ص422-423.

## ثـالثـا

لكنّ ما معنى "التأويل" لدى المحاسبي إذن ما دام يختلف مع الفقهاء والمتكلمين؟ استخدم المحاسبيُّ في عملياته التأويلية الموادّ التي جمعها أبوعُبيد في "الناسخ والمنسوخ". واستخدم على قلّة المادّة التي عرضها أبو عُبيدة(209هـ) في كتابه: "المجاز في القرآن". وأبو عُبيد -كما سبق القول- يتبع أسلوب الشافعي البياني في تمييز النصوص، وربْطها بمصادر التشريع. وهكذا فإنّ الشافعيَّ وأبا عُبيد، ورغم اعتمادهما على البيان وأساليبه؛ إنما كانا تنزيليَّين؛ أي أنهما مهتمان بالدرجة الأُولى بتنزيل النصوص على الوقائع أو تزمينها. وهنا -ورغم الموادّ المُستعارة من أبي عُبيد وكثافتها- فإنّ المحاسبيَّ يذهبُ بالتأمُّل الأول للنصّ باتّجاه مجاز أبي عُبيدة، وباتّجاه المفسِّرين الأوائل وليس المتكلمين أو الفقهاء. وهكذا فهو لا يختلفُ عنهما في اعتبار البيان؛ بل في منهج تحصيل الحكم. ومنهجُ تحصيل الحكم في العقيدة والفقه عنده يقومُ على تأويل النصّ في ضوء تجربة الجماعة المتلقية، وفي ضوء العقل الذي يزيدُهُ العلمُ، وتزيدُهُ التجاربُ -كما يقول- فطنةً وحكمةً في العملية التي يسمّيها: العقل عن الله؛ إنما بعد تلقّي الجماعة له وعيشها فيه، وعيشه فيها. والتجارب ذاتها التي يتحدث عنها المحاسبي إنما هي تجارب مع الجماعة المتلقّية للنصّ. فالشافعيُّ وأبو عُبيد تنظيريان؛ أي أنهما يرميان للتقعيد باعتبارهما من المتلقّين المباشرين للنصّ؛ لأنّ العلماءَ ورثة الأنبياء. أمّا المحاسبيُّ فهو تجريبيٌّ اجتهاديٌّ في التعامُل مع النصّ العقدي والفروعي أو الفقهي. وهو يريد فهم النصّ لكنْ في ضوء الإجماع، وتجربة الجماعة. فلنتأمَّل الأمثلة التي يذكُرُها لمعنى "العقل عن الله"، عسى أن يُفيدنا ذلك في التعرُّف على ماذا يريدُهُ من وراء "التأويل" أو "العقل عن الله" من طريق التأويل. ففي قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تُخافت بها﴾ (الإسراء: 109)، اختلف العلماء: "والأمة مجمعةٌ -كما يقول المحاسبي- أنّ للمصلي أن يرفع صوته وأن يُخافتَه". وفي قوله تعالى: ﴿وءاتيتم إحداهنّ قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾ (النساء: 20)، اختلف العلماء أيضاً، وقال بعضُهم بالنَّسْخ. والمحاسبي يرى الإحكامَ، واتّباعَ المصلحة في الحالة المعينة...[1]. وهكذا يمضي معدِّداً عشرات الحالات التي اختلف فيها الصحابة والتابعون، ثم أجمعت الأمةُ على شيئٍ مختلفٍ أو ذهب هو إلى ما يُخالف الأقوالَ السابقة.

(1) يقول المحاسبي في: المسائل في أعمال القلوب والجوارح (نشرة عطا، ص116): «أمّا ظاهر الآية فتلاوتها، وأمّا باطنها فتأويلها، وأمّا حدُّها فمنتهى فهمها... لأنّ أقلّ الصدق من المريد المؤمن بعد الإيمان بالآية أن يفهمها عن ربّه».

ولذا فالذي يمكن قوله إنّ للتأويل عنده ثلاثة أُسُس: المستوى اللغوي الظاهر فالمجازي. ومستوى إجماع الأمة أو جمهور الفقهاء. ومستوى التعقُّل الفردي للمصالح. أمّا المستوى الأول فالمحاسبيُّ يبدأُ بالنص في تعقُّل لُغَوي بحتٍ باعتباره خاماً أو طازجاً ما صرَّح عن مكنوناته بعد. وهو يتوسع في المستويين الآخرين؛ مع اعتبار المستوى الثالث عملية تفكرٍ ومُوازنةٍ وتعقُّل للنص وتجربة الجماعة معه، معاً. وبذلك يبقى تجريبياً بالفعل، قبل ظهور التدقيقات القياسية في تحقيق المناط وتنقيحه؛ ذلك أنه يعتبر النصَّ الإلهيَّ القرآنيَّ والنبويَّ واحداً. ويمضي منه مباشرةً إلى الجماعة التي تتلقّى النصَّ. ثم يؤول الأمر بالفقيه إلى تأمُّل النصّ وعمله في الجماعة فيما يسمّيه عملية العقل عن الله.

لماذا ذهب المحاسبي إلى هذا المعنى للتأويل؟ المؤكّد أنه عرف أعمالَ أبي عُبيد، وربما عرف رسالةَ الشافعي. لكن يبدو أنه ما اقتنع بها أو أنّ أُطروحةَ الشافعيّ ما كانت قد سطعت تأثيراتُها. وعلى كل حال، فإنّ الخلافَ لا يتناولُ العلاقةَ بين التأويل والتنزيل بالمعنيين وحسب؛ بل يتناول أيضاً مفهوم التأويل، وهو عند الفقهاء عمليةٌ لغويةٌ وأُسلوبيةٌ بحتة، ولدى المتكلّمين صرف النصّ عن ظاهره بما يتفقُ وتنزيهَ الله وحكمتَه.

أين يقعُ عملُ المحاسبي المنهجي هذا من أعمال الأُصوليين والفقهاء فيما بعد في شتّى المذاهب؟ ظلَّ الأصوليون يكررون في كتبهم رأيَ المحاسبي في مفهوم العقل أو تعريفه[1]. بيد أنّ أحداً منهم ما تابعهُ في رأيه أو منهجه الشامل باعتباره أنّ "العقلَ عن الله" إنما يعني اعتماد التأويل في شتّى العلوم الإسلامية، للخروج من التأصيل، ومن المنهج الاتّباعي البحث بتنزيل النصوص على الوقائع أو تزمينها بهذه الطريقة. وبذلك فهم يُعيدونَ النصَّ إلى أصله المُوحى، دونما اعتبارٍ للمتلقّين. وكذلك يفعلُ المتكلّمون، وإن اختلفوا عنهم في نقطتين: أنهم يتجاهلون الظاهر اللغوي لصالح ما يعتبرونه الأَولى في الفهم، وأنهم يحيلون على الأصل الإلهي؛ إنما بحسب ما يعتبرونه مُتوافقاً مع التنزيه والحكمة. أمّا المحاسبي فالعقل عن الله عنده يتضمن كما سبق القول ثلاثة خطوات: التعقُّل اللغوي والبياني للنصّن وعمل النصّ في تجربة الجماعة، وصيرورة النصّ وانبثاقاته نتيجةً للبيان ولفعله في الجماعة.

---

(1) الجويني: البرهان في أصول الفقه 113-1/112. والماوردي: أدب الدنيا والدين. ص5-4. وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين. ص102-101. والمغني للقاضي عبد الجبار 11/375. وإحياء علوم الدين للغزالي 1/118.

# العلــــوم الإســـلاميـــة:
# أزمة منهج أم أزمة تنـزيل؟

د. طه جابر العلواني
رئيس جامعة قرطبة بواشنطن

يسعدني أن أشارك في ندوتكم الموقرة هذه، التي تقيمونها حول موضوع يعتبر من أخطر وأهم الموضوعات التي تشتد حاجة أُمتنا لبحثها وتناولها، والوصول بها إلى حالة من الوعي بجوانبها المختلفة، وقضاياها المتنوعة. بل لا أُغالي لو قلت إن هذا الموضوع لا تكفيه ندوة أو ندوتان، بل لابد من أن يحتل من اهتمام أهل العلم الموقع المناسب، فيتحول إلى مقررات دراسية تدرسها الجامعات الإسلامية وأقسام الدراسات الإسلامية فيها وفي غيرها من الجامعات، وأن تكون موضع تدريبات متصلة تسعى إلى تكوين عقليات قادرة على التعامل مع هذا النوع من المعرفة تعاملًا سليمًا، يمكن أن يجعل هذه العلوم جزءًا لا يتجزأ من مشروع نهضوي تشتد حاجة أُمتنا إلى وضعه، وتجعل من طلبة العلوم الشرعية والمهرة فيها من جميع التخصصات عناصر بناء وتشييدٍ لهذا المشروع الحضاري الذي طال انتظار أُمتنا له، فما من شيءٍ يمكن أن يساعد أُمتنا اليوم على اجتياز حالات التخلف بأنواعها المختلفة والخروج منها: مثل ربط قضايا التخلف بمخالفة الشريعة وتعطيل فرائض الأُمة، والتمرد على تعاليم الله، والتعرض لغضبه سبحانه وتعالى.

## تمهيد

لقد رُبطت قضايا الإصلاح والتجديد والتنمية والتقدم، وتجاوز حالات التخلف بأمورٍ كثيرة لا تشكل للمسلم بؤرة لتوليد الدواعي والدوافع الخيرة ولا تقود حركته، ولا تزكي فعله، ولا تعينه العون السليم على إصلاح فعله ووضعه في مجال التأثير والفاعلية وما إلى ذلك. وتقديم الزاد الفكري والعقلي والمعرفي والثقافي القادر على تشكيل الدوافع والدواعي الخيرة لدى الإنسان المسلم، هي أهم ما يحتاجه في الوقت الحاضر ليبدأ خطوة الألف ميل في طريق استئناف دوره في بناء الحضارة وتصحيح مسار الثقافة والعمران في هذه المعمورة التي قد يكون تدميرها -لا سمح الله- بأيدي أهلها وشيكًا إذا لم تدركها عناية الله ولم تقم أُمتنا المسلمة بدورها شريكًا فاعلًا في تصحيح مسار هذه الحضارة.

ولن تستطيع أُمتنا أن تقوم بذلك قبل أن تصحح مسيرتها وتعيد بناء عالم أفكارها ودعائم ثقافتها، ومناهج معرفتها، وقواعد علومها؛ بحيث يعاد تشكيل العقل المسلم وتأسيس وعيه بالقرآن المجيد تأسيسًا يجعله قادرًا على أخذ موقعه المطلوب في حماية البشرية وحضارته اليوم. ومن هنا فإن معالجة أزمة العلوم الإسلامية تستمد أهميتها من ذلك الذي ذكرنا.

إن أزمة العلوم الإسلامية هي أزمة منهج، وأزمة تنزيل، وأزمة تفعيل، وأزمة تصحيح مسار، وأزمة في الغائية والمقاصد، ولذلك فلن تتمكن إذا بقيت على حالتها تلك من إعطاء المسلم المعاصر الرؤية المطلوبة لإعادة بناء عقله وتشكيله.

ولنتبين هذه الأزمات نجد أنفسنا في حاجةٍ إلى التعرض إلى جملة من القضايا بعضها سوف نمهد به لتناول الموضوع الأساس، وبعضها سوف نبين به طبيعة الإشكالية مع ضرب كثير من الأمثلة عليها، وبعضها سوف نحاول معًا أن نبين به سبيل التصحيح وإعادة البناء، وذلك وفق التقسيم التالي:

## أولا: السياق التاريخي واللغوي لأصول خطاب العلوم الإسلامية

### 1. اللغة العربية عند نزول القرآن المجيد

#### أ. معنى العربي

«عربي» تأتي بمعنى «اللسان العربي» المنسوب إلى القوم المعروفين، وبمعنى الكلام الفصيح الواضح الذي لفصاحته وبلاغته يكاد يفهمه منْ لا يعرف لغته فضلا عمن يعرفها، فالانتساب إلى العرب أحد معانيه لا كلها. والعرب قسمان:

القسم الأول: عرب عرباء وعُربة؛ أي الصرحاء أو الخُلص في عروبتهم، وهم تسع قبائل هي: عاد، وثمود، وأميم، وعبيل، وطسم، وجديس، وعمليق، وجرهم، ووبار. ويقال: هم الذين تعلم إسماعيل بن إبراهيم الخليل -عليهما السلام- العربية منهم.

والقسم الثاني: هم الذين عرفوا بالعرب المتعربة، وهم بنو إسماعيل ولد معد بن عدنان بن آدم. والقبائل المذكورة انقطعت منذ فترة طويلة وتفرقت بقاياهم في قبائل أخرى نشأت بعد ذلك، ولم يعد التفريق بين العاربة والمتعربة واردًا فيها، أو مما يُلتفت إليه.

وينقسم العرب من حيث مساكنهم قسمين كذلك:

الأول: وهم «العرب»؛ فإذا أطلقت كلمة «العرب» قُصِد بها أهل المدن والقرى مثل أولئك الذين سكنوا مكة والحيرة واليمن والمدينة ونحوها، وهم الذين يعرفون «بأهل المدر أو الحضر».

والقسم الثاني: هم «الأعراب» أو «أهل الوبر» الذين سكنوا البادية ويقال لهم: البدو، وهم معرفون بأنهم أصحاب نجعة وانتواء وارتياد للكلإ، وتتبع لمساقط الغيث. وتستعمل المادة (ع، ر، ب) للدلالة على معانٍ عديدة منها: الوضوح والصراحة والإبانة؛ لذلك يقولون: «فلان أعرب عما في ضميره». وقيل لعلم النحو: «علم الإعراب»؛ لأن فيه الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ويقال للخيل الأصيلة السالمة من الهجنة: «خيل عربية أو عِراب». و«يوم عروبة» أو يوم العروبة هُو يوم الجمعة باعتباره يومًا معظمًا يظهر الناس فيه لبعضهم، ويجتمعون فيه[1].

---

(1) راجع: ابن منظور لسان العرب. مادة «ع. ر. ب» وكذلك «أساس البلاغة» للزمخشري و«المفردات» للراغب الأصفهاني مادة «عرب».

وقد اختلف في سبب تسمية العرب باسمهم هذا؛ فقيل: لإعراب لسانهم بمعنى إيضاحه ووضوحه وبيانه؛ ولذلك عُد اللسانُ العربي أشرف الألسن وأوضحها وأعربها عن المراد بوجوه من البيان والبديع والمعاني والاختصار والإيجاز والإطناب والكناية والمجاز والحقيقة والمساواة. وقيل: لأن أولاد إسماعيل بن إبراهيم -عليهما السلام- نُشئوا في عربة، وهي من تهامة. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "خمسة أنبياء من العرب؛ هم مُحمد وإسماعيل وشعيب وصالح وهود"، وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها بحدودها المعروفة، ونطق بلسان أهلها فهم «عرب»[1].

وقد ذكر ابن تيمية[2] أن اسم «العرب» في الأصل كان اسمًا لمن جمعوا ثلاثة أوصاف: الأول: إن لسانهم كان باللغة العربية. الثاني: إنهم كانوا من أولاد العرب، والثالث: إن مساكنهم كانت أرض العرب، وهي جزيرة العرب التي هي من بحر القلزم إلى بحر البصرة، ومن أقصى حِجْر باليمن إلى أوائل الشام. بحيث كانت تدخل اليمن في دارهم، ولا تدخل فيها الشام، وفي هذه الأرض كانت العرب حين البعث النبوي وقبله. فلما جاء الإسلام وفتحت الأمصار سكنوا سائر البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وإلى سواحل الشام وأرمينية، وهذه كانت مساكن فارس والروم والبربر وغيرهم، ثم انقسمت هذه البلاد قسمين: منها: ما غلب على أهله لسان العرب، حتى لا تعرف عامتهم غيره، أو يعرفونه وغيره، مع ما دخل على لسان العرب من اللحن، وهذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس، ونحو ذلك، وأظن أرض فارس وخراسان كانت هكذا قديمًا.

ومنها: ما العُجْمة كثيرة فيهم أو غالبة عليهم، كبلاد الترك وخراسان وأرمينية وأذربيجان ونحو ذلك، فهذه البقاع انقسمت إلى ما هُو «عربي» ابتداء، وما هُو عربي انتقالاً، وإلى ما هُو عجمي، وكذلك الأنساب صارت ثلاثة أقسام: قوم هم نسل العرب، وهم باقون على العربية لسانًا ودارًا، أو لسانًا لا دارًا، أو دارًا لا لسانًا[3]. وقوم من نسل العرب، بل من نسل هاشم، ثم صارت العربية لسانهم ودارهم، أو أحدهما، وقوم مجهولو الأصل لا يدرون؛ أمن نسل العرب هم، أم من نسل العجم؟ وهم أكثر الناس اليوم، سواء كانوا عرب الدار واللسان، أو عجمًا في أحدهما. وكذلك

(1) راجع القاموس وشرحه تاج العروس «باب الياء فصل العين» والحديث كما رواه ابن حبان (الإحسان: 362) عن حديث أبي ذر الطويل: «منهم أربعة من العرب هود وصالح وشعيب ونبيك يا أبا ذر» ضعيف: فيه إبراهيم بن هشام بن يحيى الغساني «منهم» ومن طريق آخر نقله السيرخي في البدر المنثور عن ابن عساكر عن نوف الشامي بلفظ «خمسة من الأنبياء من العرب محمد ونوح وهود وصالح وشعيب» الدر المنثور (3/480) ومع ذلك لم يرد فيه ذكر إسماعيل عليه السلام.

(2) راجع ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. (161-162).

(3) المصدر نفسه.

انقسموا في اللسان ثلاثة أقسام: قوم يتكلمون بالعربية لفظًا ونغمة، وقوم يتكلمون بها لفظًا لا نغمة وهم المتعربون الذين ما تعلموا اللغة من العرب، وإنما اعتادوا غيرها ثم تعلموها كغالب أهل العلم ممن تعلم العربية. وقوم لا يتكلمون بها إلا قليلاً.

وهذان القسمان: منهم من تغلِبُ عليه العربية، ومنهم من تغلب عليه العُجْمة، ومنهم من يتكافأ في حقه الأمران: إما قدرة، وإما عادة. فإذا كانت العربية قد انقسمت نسبًا ولسانًا ودارًا فإن الأحكام تختلف باختلاف هذا الانقسام خصوصًا النسب واللسان.

فإن ما ذكرناه من تحريم الصدقة على بني هاشم واستحقاق نصيب من الخمس ثبت لهم باعتبار النسب وإن صارت ألسنتهم أعجمية[1].

### ب. معنى الأعجمي

(والعُجم أو العجمُ) خلاف «العرب»: وفي سر الصناعة يقرر «ابن جني» أن مادة (ع ج م) وقعت في لغة العرب للإبهام والإخفاء، وضد البيان، نقله الزبيدي في التاج، يقال: «استُعجمت عليه القراءة» إذا ارتج عليه فلم يقدر على مواصلتها. ويقال: "أفصح الأعجمي": أي تكلم بالعربية. قال الزبيدي: وكل من لم يفصح بشيء فقد أعجمه؛ أي أبهمه أو جعله غامضًا؛ أي: بالنسبة للعربي.[2]

وقال ابن تيمية: "العجم هم منّ سوى العرب؛ من الفرس والروم والترك والبربر والحبشة وغيرهم"[3]. وقال أيضًا: "إن اسم العجم يعم -في اللغة- كل منّ ليس من العرب"، ثم قال: "فصارت حقيقة عُرْفية"[4].

ويقول المفكر جاك بيرك في كتابه (إعادة قراءة القرآن):

"إن اللقاء بين نزول الوحي واللغة العربية قد وجد أسباب وجوده من منظور عقدي، في الكيفيات الخاصة للهجة، وذلك كالبيان والتفصيل فهما من خواص الفعالية في إيصال الرسالة.

(1) المصدر نفسه. ص161. ومن المفيد الاطلاع على كتاب ناجي معروف -رحمه الله- "عروبة العلماء في إيران". نشر في بغداد في 4 مجلدات. وقد ترجم فيه للرازيين والمراوزة وغيرهم من علماء استوطنوا بلاد فارس. فعدهم البعض فرسا وهم من صميم العرب.

(2) راجع: تاج العروس للزبيدي.

(3) المصدر نفسه. ص143.

(4) المصدر نفسه ص165.

وقد كان أيضًا لقاء بين المطلق والتاريخي ولم يكن اللقاء ليتم من غير أن يرتدي سمات التحدي. فالقرآن في الواقع يمثل تحديا ليس بموضوعه فقط ولكن بصيغته التي تجعل منه الإمام المبين "المبدأ الواضح" كما تجعل منه "المرشد الذي يرشد بوضوح". وإن القرآن ليقدم نفسه بوصفه جزءًا من نموذج خالد أعلى؛ أي بوصفه "أم الكتاب" الذي يحفظه الله. ذلك لأن العقيدة قد انتهت إلى ترجيح أن القرآن ليس مخلوقا وأنه وجد منذ الأبدية في حفظ الله"[1].

لقد عُرف القرآن الكريم بثراء معانيه وغزارتها، وانفتاح خطابه على التاريخ الماضي، والحاضر الراهن، والمستقبل المنتظر. وهو حين ينفتح على كل تلك المعاني فإنه يتسع لبعضها بألفاظه الظاهرة، وأحيانًا بمعانيه الكامنة، ثم بسياقه وبنظْمه وأساليبه وبلاغته وفصاحته ووحدته البنائية. لذلك فإن التالي المتدبر للقرآن المجيد يبحث عن تلك الجوانب المفتوحة في النص على مختلف الآفاق، موظفًا بيان النص وبلاغته وفصاحته للغوص على اللباب، وستكون هذه المعاني –كلها– مصادر إثراء وإغناء للثقافة المشتركة الموحدة.

وصف القرآن نفسه بأنه عربي[2]، وأكد هذا الوصف مرات عديدة في مواقع كثيرة من آياته وسوره ونجومه. وعروبة القرآن إحدى أهم أوصافه، وكونه عربيا؛ لأن العربية لسان الرسول الخاتم ﷺ فهو عربي اللسان والأصل والأرومة والنشأة والولادة والمكان؛ ولأن المخاطبين الأولين به عند نزوله في أم القرى وما حولها كانوا عربًا؛ ولأن العرب كانوا أحوج الشعوب الأمية التي لم يأتها قبل خاتم النبيين رسول إلى تلقي الرسالة، وأقدر هذه الشعوب على تبنيها والانفعال بها ونقلها –بأمانة– إلى الآخرين، إضافةً إلى أن العربية لم تحمل قبل القرآن الكريم رسالة دينية، كما لم تُحمل بمعانٍ فلسفية أو معرفية قد تزاحم المعاني التي أراد القرآن الكريم إيصالها للناس؛ وبالتالي فإنها ستكون خالصة لمفاهيمه ومعانيه من دون سائر المعاني والمفاهيم، فهي لسان محايد استطاع القرآن الكريم تطويعها لمضامينه. ومن هنا نستطيع أن نلاحظ الفرق بين العربية وغيرها من ألسن الرسل؛ فنزول رسالات سائر الرسل بلغات أقوامهم غرضه الأساس هُو الإفهام. أما نزول

---

(1) بيرك. جاك. إعادة قراءة القرآن.

(2) سواء القرآن المكي والمدني ﴿إنا أنزلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (يوسف: 2). ﴿ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه ءاية من ربه. قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب﴾ (الرعد: 28). ﴿قرءانا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾ (الزمر: 27). ﴿كتابٌ فصلت آياته قرءانا عربيا لقومٍ يعلمون﴾ (فصلت: 2). ﴿إنا جعلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (الزخرف: 2). ﴿ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة. وهذا كتابٌ مصدقٌ لسانا عربيا لتنذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين﴾ (الأحقاف: 11).

القرآن الكريم بالعربية ففرضه مع الإفهام بالبيان والوضوح التحدي والإعجاز. وهذا لا يعني أن خطاب القرآن الكريم ورسالة النبي الأمي ﷺ لم تكن عالمية وللعالمين كافة. فالقرآن الكريم نفسه يؤكد عالميته وعالمية الرسالة التي جاء بها النبي الأمي ﷺ حتى جعل منها ضرورة دينية لا مراء فيها ولا جدال، وقد أكد القرآن المجيد على عالميته بالقدر الذي أكد فيه على عربية اللسان الذي نزل به؛ وذلك في آيات عديدة منها:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 27)[1].

إن القرآن المجيد قد خلا بفضل الله تعالى من سائر عيوب الألسن بما في ذلك "اللسان العربي" نفسه؛ فلا تناقض فيه ولا اختلاف، ولا غموض ولا إبهام، ولا زيادة ولا تكرار، ولا ترادف ولا اشتراك، ولا عوج ولا اضطراب؛ فهو قد استوعب محاسن اللسان العربي وتجاوز أي عيب فيه بإعجازه وتحديه وعصمته وإحكام آياته وتفصيلها بعلمه تبارك وتعالى، وجعل لنفسه لسانًا خاصًا هو لسان القرآن، فيستحيل أن يخالطه غيرُها، ويستحيل أن يناله تغير أو تبديل.

2. الثقافة التي كانت سائدة قبل القرآن والتداول الشفوي للمعارف

العرب لم يكونوا قبل الإسلام قد اشتهروا بالمهارة في أي نوع من أنواع العلوم والمعارف، ولكن كانت لديهم معارف محدودة فرضت عليهم طبيعة حياتهم معرفتها والإلمام بها، فقد كانت هناك بعض المعارف المتعلقة بالفلك مما يحتاجه المسافر سفرًا طويلًا في الصحراء ليستدل به على الطرق، وكيفية السير والتنبؤ بما قد يصادفه من أجواء حسنة أو سيئة وما إلى ذلك.

كما كان العربي يعرف معلومات متداولة في إطار شفوي عن جغرافيا الجزيرة العربية التي هي موطنه وحدودها وأين تبدأ وأين تنتهي، كما يعرف الكثير عن تاريخها وتاريخ القبائل العربية وأيامها وعلاقاتها وزعماءها وشيوخها، إضافةً إلى معرفةٍ بالأشجار والنباتات والمياه التي تشتد حاجته إلى معرفتها لئلا يهلك إذا سلك سبيلا لا مياه فيها أو لا تؤدي إلى تلك المياه، إضافةً إلى

(1) ابتكرت الهيئات التنصيرية منذ مؤتمر «كولورادو» للمنصرين فكرة شيطانية تستهدف خداع الشعوب المسلمة غير العربية. وذلك بالإقرار بنبوة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم. ورسالته. مع التوكيد بأنه مرسل إلى العرب - وحدهم- بدليل أن القرآن نفسه يقول: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه ليبين لهم. فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾ (ابراهيم: 5) ويتجاهلون كل ما ورد في عالمية الرسالة.

معلومات بسيطة عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى؛ لأنهم جيرانه ومُساكنوه في شبه جزيرته العربية، وكذلك عن الفرس والروم لوجود الفرس على تخوم جزيرته وهيمنتهم على جزء من قومه "المناذرة"؛ ولأنه يحتك بهم تجاريًا خاصةً وقد حكم بعض ملوكهم مناطق من اليمن ومن الجزيرة العربية، ولهم أيام وتواريخ، كما كان يعرف شيئًا عن الروم؛ لأنهم يحكمون الشام ويسيطرون على مناطق الغساسنة العرب الذين كانوا متعاونين معهم، ويعرف ما يتعلق بحيواناته من إبل وغنم وماعز وبقر إضافةً إلى ما قد يصطاده من غزال وأرنب وضب وضبع أو يقتله من حيوانات ضارية وصقوره وكلاب صيده وما إلى ذلك، ويعرف نقاط قوتها وضعفها وأمراضها وصحتها وطرقًا بدائية لمعالجتها عند الحاجة. ويعرف الكعبة البيت الحرام وأن أول من بناها إبراهيم وولده إسماعيل، وأن له نسبًا يتصل بإبراهيم وإسماعيل.

تلك أهم علومه ومعارفه، أما الأمور الأخرى كالموت والحياة والدين فقد كانت معارفه فيها محدودة جدًا، فهو يعرف أصنامه ولكل قبيلة صنمها ويعرف كيف يتقرب لها، وربما يعرف أسماء الجن والملائكة الذين ابتكرتهم عقليته باعتبارهم جزءًا من عالم الغيب الذي يوسط صنمه لمعرفته واتقاء شره أو جلب خيره، ويعرف أن الموت عدم وفناء، وأن الميت لا يعود وليس هناك بعث ولا نشور، ولو كان لعاد إليه بعض من مات من أهله، أما وأن الميت لا يعود فذلك كافٍ لأن يُنكر البعث والنشور وأن ينظر للحياة على أنها مجرد طعام وشراب ومنام، وأن تكون القيم عنده هي القيم البديلة أو الرديفة لقيم من لديهم أديان من أهل الكتاب، بل يعتبر تلك القيم عناصر تفوق له كالكرم والشجاعة والوفاء واحترام ما توارثه من قيم الجاهلية، ومنها احترام الأشهر الحرم والبيت الحرام وما إلى ذلك.

ولم تكن هذه الثقافة مدونة بل كانت ثقافة شفوية. فإذا كان لها أصول، فإن أصولها لدى اليهود وليست لدى العرب. ومصادر هذه الثقافة الشفوية كانت (الفكر البابلي)، الذي تأثر به واقتبسه أحبار اليهود الذين عاشوا فترة السبي البابلي تلك الفترة التي شهدت إضافة لذلك إعادة كتابة التوراة من رؤوس وصدور أحبار اليهود من بقايا السيوف والسبي.

وكل ذلك لم يكن كافيًا لأن يجعل من ذلك العربي صاحب علم ومعرفة وفكر، بل جعل منه إنسانًا حائرًا قلقًا إذا تضافرت عليه الأسئلة، فليس لديه ما يواجهها به من إجابات شافية، بل يلجأ إلى الخمرة وإلى التجاهل والإهمال وغيره.

لكنه كان يسمع من أهل الكتاب أمورًا غامضة عن أُلوهية وربوبية وعبودية ودار آخرة وحسنات وسيئات وصلاح وفساد، دون أن يدفعه ذلك إلى البحث في تلك الأمور والمسائلة عنها، والذين اعتنقوا اليهودية والنصرانية من العرب، إنما اعتنقوها تبعًا لمرضعات أرضعنهم ولبيئات نُشئوا فيها فتنصرتهم أو هودتهم، لكن من الصعب أن نجد وثائق تشير إلى تحولات دينية في قبائل العرب باتجاه اليهودية أو النصرانية مع أن اليهود قد أقاموا في المدينة المنورة وجزيرة العرب سبعة قرون قبل البعثة انتظارًا لبعثة سيدنا رسول الله ﷺ الذي بشرت به كتبهم وأنبيائهم، وكانت اليهودية قد دخلت اليمن واستقرت فيه فترة طويلة ودخلتها النصرانية في بعض الأماكن ولاقت من اضطهاد اليهود ما لاقت، ولكنها لم تُمح وبقيت في نجران وجازان وما حولها، كما بقيت بعض القبائل اليمنية على يهوديتها. ذلك وصف سريع لحالة العرب قبل وعند بدء نزول القرآن الكريم.

فأهل الكتاب كانوا يستفتحون على مشركي العرب بأنهم ينتظرون نبيًا رسولاً سوف يأتي فيؤمنون به ويتفوقون على العرب ويحاربونهم بقيادته ويُنهوا معالم الجاهلية القائمة في جزيرة العرب.

وكانت البشائر التي وردت في التوراة والإنجيل بخاتم النبيين وموقع ظهوره وبعثته قد شكلت دافعًا أساسيًا لبني إسرائيل للهجرة والتوافد إلى الجزيرة العربية من بلاد الشام واليمن وغيرها قبل مبعث النبي ﷺ بحوالي سبعة قرون، وخلال هذه القرون اختلطت اليهود بالعرب وأصهرت إلى قبائلهم وانضمت إليها وتداخلت فيها.

وقد روي عن عرب المدينة أنهم كانوا يستأجرون مرضعات يهوديات لإرضاع أولادهم، وأن بعض من رضعوا من يهوديات اعتنقوا الديانة اليهودية. وعندما أجلى النبي ﷺ يهود بني النضير عن المدينة لحق بهم بعض الأوس، ممن رضعوا من يهوديات، فأراد الأنصار إكراههم على ترك اليهودية ومنعهم من الهجرة. فنزلت الآية: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: 255)[1]. حتى صارت ثقافة مكة والمدينة والجزيرة العربية بصفة عامة (الثقافة الشفوية) هي الثقافة التي تحملها يهود. والتي اختلطت بالأعراف العربية والثقافة العربية وامتزجت بها امتزاج الخمر بالماء، وحتى صار من الصعب الفصل بين ما هو عربي جاهلي وبين ما هو يهودي أو نصراني بصفة عامة،

(1) تفسير الطبري، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط مؤسسة الرسالة (5/411). وانظر تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص338.

والسبب في ذلك -كما يقول ابن خلدون-: «إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية. فإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تتشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حِمير الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم، مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم»[1].

فامتلأت التفاسير من المنقولات عنهم، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين كانوا يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنه بعُد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقى الناس أقوالهم بالقبول من يومئذٍ!!

هذا الكلام من ابن خلدون خطير، لاسيما وهو فقيه وقاضٍ وعالم اجتماع ومؤرخ، وما قاله -إنْ صح- يعطي مؤشرات حول طبيعة وخصائص البيئة التي واجهها الوحي أول نزوله، وطبيعة الحال الثقافية التي كانت سائدة، وهي ثقافة شفوية غير مدونة، وقد تكمن أهمية تلك الخصائص بأن تراثنا الإسلامي -كله- قد ولد وتكونت ملامحه قبل عصر التدوين، والتدوين قد بدأ في عهد عمر بن عبد العزيز وسار نحو التكامل[2]، وذلك التراث نتيجة تفاعل جدلي بين النص المتمثل بالكتاب الكريم وبيانه المتمثل بالسنة النبوية وبين الواقع بكل خصائصه، فما خصائص وأوضاع مجتمع مكة قبل النبوة وأثناءها وبعدها؟ وما أنماط العلاقات بين الناس؟ وما مكونات وعيهم؟ وما عناصر سلوكهم وعاداتهم؟ وكذلك الحال بالنسبة لمجتمع المدينة ثم الجزيرة العربية بأسرها. فلهذا النوع من الدراسات أثره البالغ في معرفة معالم السقف المعرفي - إذا صح التعبير- الذي كان، ومعرفة كيفية تأثير الوحي فيه، وكيف استقبل الوحي ذلك الواقع؟

(1) مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار القلم. ص439.

(2) على ما ذكر الذهبي في تاريخ الإسلام، وتابعه السيوطي في تاريخ الخلفاء سنة 143هـ.

### 3. الخطاب ومتلقيه والتفاعل بينهما والفهم ثم التطبيق

تقوم في الإنسان والحيوان حاجات أو أحوال أو قناعات يعبر عنها بأصوات لها آلية خاصة خلقها الله تبارك وتعالى لأداء هذه الوظيفة التي هي الكلام. والكلام نفسه يصير خطابا، وتصير البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المخاطِب والمخاطب "بيئة الخطابة". وبيئة الخطاب مصطلح يشمل المكان والزمان والثقافة وما يعتبر من مكونات الحضارة التي يحيا فيها طرفا الخطاب: المخاطب والمخاطِب.

وعندما يتعلق الخطاب بالأمور التجريدية كالأفكار والمعتقدات والنظريات والمفاهيم التي يراد صياغة خطاب يوصلها للآخرين يتحول الخطاب حينئذ إلى شيء يتوجه إلى وعي المخاطب لتغيير شأنه وحاله، فيشتبك خطاب المخاطِب مع وعي المخاطب في حوار وجدل يشتد بحسب قوة وفاعلية الخطاب، واستقرار وعي المخاطب وقناعاته وعاداته ومألوفاته السابقة على تلقيه للخطاب التغييري.

وحين بُعث رسول الله ﷺ وآمن به من آمن وكفر من كفر علم الجميع أن هذا الكتاب قد جاء بعلمٍ لاعهد لهم به، ومعارف وقضايا لم يسبق لهم الالتفات إليها، وأجاب أو كان يجيب عن أسئلتهم المضمرة التي كانت تشكل دعائم لحيرتهم، وعن أسئلتهم المعلنة التي كانت تبين قلقهم واضطرابهم وحاجتهم الماسة إلى الرؤية والمعرفة والعقيدة والشرعة والمنهاج والهداية والإخراج من ظلمات الجهل والشك والرياء وما إلى ذلك. أما المؤمنون فقد أدركوا النعمة الكبري التي من الله عليهم بها وهو ينـزل هذا القرآن على نبيه ورسوله ﷺ فتشبثوا به وأقبلوا عليه يتدبرون آياته آناء الليل وأطراف النهار لا يملون ولا يسأمون ولا يشعرون وهم يقرأون آياته أنهم قد قرأوها من قبل حتى لو قرأوها لمئآت المرات أدركوا أن هذا القرآن شفاءً لما في الصدور، يشفي حيرتها ويزيل شكها ويداوي جراحها، ونور وبصائر وهدى ورحمة وموعظة وبشارة ونـزارة، وأنه كتاب مجيد فيه العلم كله، وفيه الخير كله، وفيه الهدى كله، لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد، كريم لا يتوقف عطاءه، ذكرٌ وشرفٌ لكل من يقرأه مؤمنًا به، ولكل من يتلوه حق تلاوته، يفتح أمام العقل آفاقًا لا يفتحها غيره، ويلج بالنفس إلى مداخل لا يمكن أن تلجها بدونه، هو حبل الله المتين عليه اجتمعت كلمتهم وبآياته ائتلفت قلوبهم وبهدايته استنارت حياتهم.

أما من لم يؤمنوا به فما كانوا بمنجاة من تأثيره، ولم يستطعوا أن يكونوا بعيدين عن متناوله بل كان تأثيره فيهم تأثيرًا لا يُقاوم وحين لا يبلغ من قلوبهم سويدائها فقد كانوا يدركون أن ذلك لم يكن لضعف تأثيره بل لضعف في أجهزة استقبالهم هم، وقد يصرحون بهذا كأن يقولوا: ﴿وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ (فصلت: 4)، وقد يلجأون إلى ما لا يليق بالصبيان ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾(فصلت: 25). وهم يعرفون أنهم لن يغلبوا وأنهم مغلوبون لا محالة شاءوا أم أبوا.

ومن هنا بدأ القرآن يفعل فعله ويؤتي ثماره خاصةً في قلوب أولئك الذين آمنوا به يفيض عليهم علمًا ومعرفةً، يفسر لهم كل ما في داخل نفوسهم وعقولهم وقلوبهم وما يحيط بهم، ولا يأتونه بمثل إلا جاءهم بالحق وأحسن تفسيرًا، ولا يطرحون عليه سؤالا -مهما كان- إلا جاءهم بجواب لائق يُسكت لهيب السؤال ويُطفئ نار الحيرة. فكان مصدر علمهم ومعرفتهم، وشعروا لأول مرة بتفوق لا على المشركين أمثالهم فحسب، بل على أهل الكتاب كذلك الذين كانوا يحتقرونهم ويتطاولون عليهم ويبخلون بالعلم أن يصلهم ويقولون: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران: 74)، أو ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(البقرة: 75)، أو غير ذلك.

شعر العرب الذين تلقوا القرآن وقبلوه وآمنوا به أنهم صاروا متميزين على أهل الكتاب؛ لأن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون، ويتجاوز ما جاء في كتبهم وكل ذلك يتم بلسانٍ عربي مبين حاز كل مزايا اللسان العربي وزاد عليه، فله نظمه وأسلوبه وسياقه وسباقه وهو متحد لا يغالبه أحد إلا غلبه، ومُعجِز لا تستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، فما بالك بأهل الكتاب وحدهم أو أهل الشرك، فكان مصدر المعرفة كلها، ومصدر العلم كله، من أوتيه وهداه الله لكيفية قراءته لا يفكر أبدًا بمرجع آخر أو مصدر ثانٍ، وحين نتابع نجوم القرآن وتنزله ونتابع مسيرة الحياة منذ بُعث -عليه الصلاة والسلام- إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى في اثنين وعشرين عامًا وخمسة أشهر واثنين وعشرين يومًا نجد أن آيات الكتاب الكريم قد دخلت في سائر تفاصيل حياة الناس بجميع أصنافهم، فاقرأ ظروفهم وطرائقهم في العيش والحياة والتعامل في السلم والحرب والضيق والرفاة، والفرج والشدة، ولاحظ كيف كانت مواقفهم تتنوع وتتعدد مع كل نجم من نجوم القرآن، فمن قبل زادته الآيات إيمانا وأخبت قلبه

واقشعر بدنه إعجابًا بكتابٍ لم يكن يغادر صغيرة أو كبيرة من خلجات النفس أو نبضات القلب أو حركات وسكنات المجتمع، أو نظم الحياة فهو لا يغادر شيئًا من ذلك إلا وأعطى فيه الموقف السليم والقول السديد والرأي الرشيد والتوجيه الحكيم. علمهم كل شيء حتى قضاء الحاجة الإنسانية الطبيعية التي لم يكن أحد يظن أنه في حاجةٍ إلى أن يتعلم كيف يقضيها وكيف يتجنب أضرارها وخبائثها وما قد يترتب عليها وكيف يتطهر منها، وكيف يدرك آثار رحمة الله تعالى في تكوين هذا الإنسان وخلقه في أحسن تقويم. واليوم ونحن نشاهد التلوث بكل أنواعه، واختلاط مياه الشرب بمياه المجاري، ندرك كم كان القرآن المجيد متفوقًا ومايزال على فلسفات الإنسان كلها في مفاهيم الطهارة والنظافة والنجاسة وما إلى ذلك، ونتبين الحق الذي جاء به وتفسيراته التي لا يتفوق عليها تفسير. إنه قد استوعب ما سبق وتجاوزه إلى ما لحق، فهو مستوعبٌ متجاوز باستمرار، يرقي الحياة وما فيها مرحلة مرحلة، وبعد أن يبلغ بها المستوى الذي يريد يجاوزها إلى مرحلة لاحقة، والبشرية اليوم أشد ما تكون احتياجًا إلى هذا الكتاب الكريم، واحتياجها إليه ليس بأقل كثيرًا من احتياج العرب في الجاهلية إليه أو الأُمم الكتابية في انحرافاتها لتصحيح تلك الانحرافات وإزالة تلك الاختلافات.

من هنا كان القرآن مصدر علم ومعرفة ورشد وعقل وهداية ونور، لم يصل أي مصدر من مصادر المعرفة سبقه أو لحقه إلى أن يقترب منه أو يصل إلى شيءٍ في مثل تأثيره، وبدأت الحكمة تفيض على ألسنة القراء، وتأتي قبائل العرب من جميع أرجاء الجزيرة حين تهتدي إلى أنوار القرآن الكريم لتطلب من رسول الله ﷺ قارئًا أو أكثر يقرءها القرآن، وحين يرسل -عليه الصلاة والسلام- لهؤلاء قارئًا يقرءهم القرآن فكأنه يفتح عندهم في أعرافنا اليوم جامعة كاملة؛ لأن القرآن لم يقتصر على نوع واحد من أنواع المعرفة أو العلم ولم يكن يلقن العلم تلقينًا أو يكتبه والناس تقرأ، أو يقرأه والناس تسمع، لكنه كان يشغل قوى الوعي الإنساني كلها ويزيل صدأها وينفض الغبار عنها، ويجليها لتكون قادرةً على الإنفعال بالقرآن الكريم وتأسيس وعيها به، والانطلاق من منهجه وشرعته وأهدافه باتجاه الغايات والمقاصد والأهداف التي حددها، فهو لم يكن كتابًا ولا نستطيع أن نقول إنه موسوعة أو دائرة معارف؛ لأنه أكبر من ذلك كله بكثير؛ إنه القرآن.

وهذا القرآن لم يكتفِ بسوره وآياته ونجومه، بل عمل على أن يقدم للبشرية نموذجًا تحتذيه وأُسوة تتأسى بها، وقدوة بهداه تقتدي فقدم لهم رسول الله ﷺ قرآنًا بشرًا، فكأن القرآن قرآنان:

قرآن مكتوب مسطور، وقرآن بشر نبي يتبع آيات القرآن ويجعل منها حقيقة واقعة، وواقعًا مزكى مطهرًا. وهكذا تكاملت مصادر المعرفة مع قوى الوعي، تنطلق من القرآن بالتدبر والتفكر والتذكر والتعقل والترتيل والتلاوة حق التلاوة لتمر بشخصية رسول الله ﷺ لتجد فيها التأويل العملي والتطبيق النظري والتفعيل في واقع الحياة، فإذا أدركت قوى الوعي البشري ذلك، انتقل بها القرآن الكريم إلى الكون الفسيح ليبين لها منهج معرفته ومسالك إدراكه وطرائق الوصول إلى حقائقه، ليكتشف القارئ آنذاك تلك العلاقات التي لا تنفصم بين كتاب الله المسطور وقارئه الإنسان، وكتاب الله المخلوق الذي استُخلف الإنسان فيه ومن الله عليه بعينين، ينظر بواحدة في الوحي وينظر بالأخرى في الكون الطبيعي، ويجمع بين القراءتين، ويحدد مسيرته ومنهجه في الحياة للقيام بمهمة العمران وأداء مهمة الاستخلاف والوصول إلى تحقيق غاية الحق من الخلق. هنا لا تصبح عملية الكتابة والتأليف وتصنيف العلوم وما إليها سوى عملية تنظيمية؛ لأن الحياة كلها التي يحياها الناس هي حياة معرفية، تشيع المعرفة والعلم في كل جانب من جوانبها؛ إذ لا يعمل الإنسان عملاً دون علمٍ ولا يتعلم علمًا إلا وهو يعرف كيف يعمل به، فكانت المعارف التي منحها القرآن لأتباعه تؤشر إلى هاتيك المعالم كلها، فتجد فيها بالكتاب الكريم وبالكون العظيم نظرية المعرفة وفلسفتها ومصادر المعرفة وأدواتها وتفاصيل المعرفة ومناهجها، وقواعد المعرفة وكلياتها، وأهداف المعرفة وغاياتها ومقاصدها، فكان المفروض والحال هذه أن تكون العلوم الإسلامية قائمة على تلك الأُسس، منطلقةً منها مشبعةً بمقاصدها وغاياتها وأهدافها، مؤدية إلى تحقيق مقاصدها في التوحيد والتزكية والعمران. فهل حققت العلوم الإسلامية التي تم تدوينها ذلك؟ هل اتخذت من المنهج القرآني منهجًا لها، ومن السلوك النبوي وِحدة قياسية لمدى استقامة المسلم على الطريق وانحرافه عنها؟ وهل اتخذت من الكون ميدان فعل العمران وساحته لتستطيع أن تبتكر لنفسها نسقًا قياسيا تقيس به نجاحها من فشلها، أم أن ذلك لم يتحقق، أو أنه تحقق في مرحلة ولأسباب معينة أو لانحرافات محددة تغير الموقف فعجزت عن أداء أدوارها وقادت الإنسان المسلم إلى حالة التخلف التي يتردى ويتمرغ بها في عصرنا هذا؟

## 4. التراكم الذي حدث لمعارف المسلمين منذ نزول القرآن المجيد حتى عصر التدوين

المعرفة الدينية في عصر النبي ﷺ كانت عبارة عن قرآن ينـزل عليه ﷺ يتلوه على الصحابة ويعلمهم الكتاب والحكمة، الحكمة هي حكمة الفهم والتنـزيل في الواقع المعاش؛ أي أن العمل يساوي التفعيل والتنـزيل في الواقع. يبين هذا ويوضحه ما روي من أنهم كانوا لا يتجاوزون العشر آيات حتى يتعلمونها ويعملون بها، فأخذوا بذلك العلم والعمل جملة واحدة معا من القرآن الكريم. لذلك لم تأت فكرة التراتب الفقهي الذي جعل القرآن شيء والحديث شيء آخر، القرآن مصدر، ويليه الحديث كمصدر ثاني على التراتب كما جاء في حديث معاذ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال: «كيف تصنع إن عرض لك قضا؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ ؟ قال أجتهد رأيي لا آلو». فلم يكن هذا موجودا من قبل، بل كان النبي ﷺ يتلو الآيات ويعلمهم العمل بها، وحكمة تنـزيله بواقعهم في آنٍ واحد، فيتعلمون العلم والعمل. بينما تصور معاذ أنهم كانوا يرون أن الكتاب يحتوي على التوجيه النظري ثم السُنة كتطبيق عملي. وبدأوا تكوين نموذج معرفي تطبيقي تفعيلي على ذلك.

حين توفى النبي ﷺ وجد الناس أنفسهم ليس بين أيديهم سوى القرآن الكريم والرواية، فانفتح سبيل آخر اسمه "سبيل الرواية"، وهذه الرواية كان لها تأثير؛ لأنه فرق بين أن تتعلم مباشرة، وأن تسمع ما يُروى فحسب. وهذا يُعد أول تغيير يحدث في البنية المعرفية لديهم. ومن هنا رأينا الشيخين أبي بكر وعمر وكيف كانوا يحتاطون احتياطا شديدا في الرواية عن رسول الله، وقد أورد الذهبي في تذكرة الحفاظ أنهما كانا ينهيان عن الرواية. وقد كان هناك قراء من الصحابة ذكرهم ابن حزم في إحكام الأحكام، وعددهم 165 صحابي. فكان ﷺ يقرأ ويملي عليهم فصارت الصورة كالتالي: ينـزل الوحي (في البيت أو المسجد أو كذا) ثم ينفصم عنه ﷺ فيبدأ يتلو على من حوله آيات الله ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: 164)؛ أي يعلمهم العمل؛ (لأن هذا هو الاتباع الذي أُمر به) ويراقب نتائجه فيهم.. وكان أحيانا يعطي بعضهم ألقابًا لما يعرفه من تلقيهم (بحسب قضية التلقي) هذه الخاصية انتهت بوفاته –عليه الصلاة والسلام– فاكتمل الوحي والعمل به لمن لم يكن شاهده ﷺ أو روى له من شاهده، ثم كان كل من لم يشاهد إما أن يأخذ من نفسه أو يسأل رواية غيره. فبرزت واسطة الرواية، وبرز معها قضية معرفية أخرى وهي: «هل نأخذ بالرواية أم لا؟ هل نستوثق بها أم لا؟». والشيخين لم يكونوا

يقبلوا رواية الفرد، بل اشترطوا اثنين على الأقل؛ لأنها شهادة على الدين.

ثم جئنا لنبحث عن معاني آيات الذكر الحكيم لنراها في أتباعه ﷺ بعد وفاته فنسأل الناس كيف فهم؟ كيف وضح؟ الخ... فصار لابد أن نفكر في كيفية وزن أفعال وأقوال الصحابة، فبدأ الاستدراك والتفسير لمن فاتهم بعض النصوص. وظهر اللحن في القراءة بعد تداخل واختلاط اللغات واللهجات، وبدأ هذا كله يقدم لنا معارف جديدة تدور حول النص. واختلفت أحوال وأقوال الصحابة.. وتفرقوا في الأمصار وكل منهم يحمل روايات وأحاديث حدث من خلالها أمور معينة أدت إلى نوع مما سمي بعد ذلك بـ«الفقه» كالبسملة هل تُقرأ أو لا؟ آمين هل تُقرأ جهرًا أم سرًا؟ وضوال الإبل.. والخلاف الذي صار حوله وهل يأخذه أحد أو لا.. الخ من المسائل التي برزت ولم تكن موجودة في العصر النبوي. فأصبح لدينا فقه، قراءات، تفسير الخ. هذه الأمور كلها بدأت تتجمع وبدأت الأحكام على الرواة، وعند سنة 40 هجريًا بدأ تداول كلمة «فقه»، وورد عن سيدنا عمر أنه كان يخاطب الناس وقال: «أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ» فكلمة «الرواية» بدأت تظهر، وكذلك كلمة «التأويل» و«التفسير» الخ. وعندما جئنا إلى 143 هجريا وجدنا أحاديث ومأثورات في التأويل والتفسير وفتاوى للصحابة وأقضية ومشكلات برزت في أماكن عديدة، والصحابة قالوا فيها أشياء، فتحول كل هذا إلى معارف.. وتابع هذا بدء التدوين بعدما تأزمت الأمور وتحولت إلى نوع من المشكلات شبه السياسية من أجل إيقاف الاضطراب والتقليل من شأنه، فأمر عمر بن عبد العزيز بجمع الأحاديث والآثار، فجاء عام 130 وأصدر ابن جرير أول كتاب تفسير.. ثم توالت عمليات التدوين من بعده.

وحين نذهب إلى القرآن المجيد كما أنزله الله على رسوله ﷺ وننظر كيف قام بتفعيله وتأويله، وتحويل معانيه إلى واقع في مكة والمدينة. ولا نحكم في آياته إلا آياته التي يبين بعضها بعضًا، ولا نحكم في لسانه إلا لسانه الذي نزل به، فإننا نجد حقائق القرآن ماثلة مشرقة هادية شافية واعظة مذكرة منيرة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

## 5. وقفة مع كتاب الموطأ ومحاولة استخلاص بعض الدروس

يُعد كتاب الموطأ أول صحيح مجموع مدون في علمي الحديث والفقه معًا، وهو أقدم كتاب في هذا المجال.. ولقد جاء في مقدمة ابن حجر لكتاب البخاري فقد نقل ما جاء عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: ما أعلم في الأرض كتابًا في العلم أكثر صوابًا من كتاب مالك[1] ولقد قال عبد الرحمن بن مهدي: أئمة الحديث الذين يقتدي بهم أربعة سفيان الثوري (161هـ) بالكوفة، ومالك (179هـ) بالحجاز، والأوزاعي (157هـ) بالشام، وحماد بن زيد (179هـ) بالبصرة، ثم وازن بينهم فقال: الثوري إمام في الحديث، وليس إماما في السنة، والأوزاعي إمام في السنة وليس إماما في الحديث، ومالك إمام فيهما[2].

وقد روي أن أبا جعفر المنصور قال للإمام مالك: «ضع للناس كتابًا أحملهم عليه»، ثم أضاف أبو جعفر: «يا أبا عبد الله، ضم هذا العلم ودونه كتبًا، وتجنب فيها شدائد عبد الله بن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود واقصد أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الصحابة»[3]. ويتضح هنا أن هناك نوعًا من التوافق بين رأيي عمر بن عبد العزيز وأبو جعفر المنصور: «فقد فكر أبو جعفر في الأمر الذي فكر فيه عمر بن عبد العزيز وهو جمع العلم المدني، فقد أمر هذا (عمر) أبا بكر الحزمي، وأمر (أبو جعفر) مالكًا رضي الله عنه، وإذا كانت قد توافرت الدواعي عند مالك من تلقاء نفسه لتدوين العلم المدني خشية الدروس فقد كان طلب الخليفة مزكيًا للأمر الذي رأى دواعيه متوافرة، ولكن الكتاب لم ينشر في وقت الخليفة أبو جعفر المنصور، بل في سنة 159هـ طلب أبي جعفر سنة 148هـ[4]، ولقد رأى الخلفاء من بعده مثل رأيه ورأي الرشيد أن يحمل الناس على الأخذ بالموطأ في القضاء، ولقد نقل السيوطي في مناقب مالك أنه قال للرشيد عندما كرر طلب نشر الموطأ: يا أمير المؤمنين إن اختلاف العلماء رحمة الله على هذه الأمة...

---

(1) ابن الحجر العسقلاني: هدي الساري مقدمة الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ط2. ص8.

(2) وقد أشار الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه مالك. ص66 إلى قول ابن الصلاح حين سئل عن معنى هذا الكلام فقال: السنة هنا ضد البدعة. فقد يكون الإنسان عالما بالحديث. ولا يكون عالما بالسنة. ثم يعلق على هذا الكلام الشيخ أبو زهرة بقوله: ونحن نرى أن المراد بالسنة العلم بأقضية الصحابة وفتاويهم. وكذلك العلم بأقضية التابعين وفتاويهم.

(3) أبو زهرة. مالك. ص168.

(4) المرجع نفسه. ص170 وما بعدها.
- ابن عبد البر. الانتقاء. ص40.
- القاضي عياض. المدارك. ص232.

هناك، إذن، علاقة فكرية واضحة بين ما أراده عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي في جمع السنن وما فعله الإمام مالك في الموطأ بتشجيع من أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي، وهو توحيد الأقضية في الدولة الإسلامية للقضاء على الاختلافات بين القضاة والولاة في الأقاليم المختلفة، أو بتعبير آخر توحيد الفقه عن طريق تقديم سنن رسول الله ﷺ وأقوال أصحابه وخلفائه والتابعين لهم خاصة المدنيين منهم الذين فهموا السُّنة على أنها العمل الذي ورثوه عن النبي ﷺ وأصحابه بين أيدي القضاة لتكون مرجعهم في الحكم والقضاء والفتوى فقد كانت الفكرة في المقام الأول هدفها تنظيم الدولة قانونيًا وليس مجرد جمع عشوائي للأحاديث والروايات، وإنما الدعوة إلى التبصر في فقه السُّنة النبوية كتنظير لمفهوم الاتباع في البيان النبوي. واللافت للنظر أن كلاً من الخليفة عمر بن عبد العزيز والإمام مالك بن أنس كانا من تلامذة مدرسة المدينة التي استقر لديها مفهوم السنة بمعناها العملي.

أ. منهج مالك في الموطأ:

يقول مالك: لا يجوز الأخذ بالأحاديث التي يرويها هؤلاء الصالحون غير العارفين بالشريعة. ويقول: «لقد أدركت في هذا البلد: (يعني المدينة) مشايخ لهم فضل وصلاح وعبادة، يحدثون وما أخذت عن واحد منهم حديثًا، قيل له: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: «لم يكونوا يعرفون بما يحدثون». وكان يقول: «لا تأخذ العلم عن شيخ له فضل وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث»[1].

يقول الدهلوي: «فإن اتفق أهل البلد (أي المدينة) على شيء أخذوا بنواجزه. وهو الذي يقول في مثله مالك: السُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا أي في المدينة كذا وكذا».

وإن اختلفوا أخذوا بأقواها وأرجحها إما بكثرة القائلين به، أو لموافقته لقياس قوي، أو تخريج من الكتاب والسنة، وهو الذي يقول في مثله مالك: هذا أحسن ما سمعت.

وكان مالك من أثبتهم في حديث المدنيين عن رسول الله ﷺ وأوثقهم إسنادًا وأعلمهم بقضايا عمر وأقاويل عبد الله بن عمر وعائشة وأصحابهم من الفقهاء السبعة، وبه وبأمثاله قام علم الرواية.

(1) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص341. إبراهيم فوزي، تدوين السنة، ص107.

**ب. في أي الفنون يصنف الموطأ، الحديث أو الفقه؟**

قال الإمام الدهلوي في حجة الله البالغة: «وكتب الحديث على طبقات مختلفة ومنازل متباينة فوجب الاعتناء بمعرفة طبقات كتب الحديث، فنقول: هي باعتبار الصحة والشهرة على أربعة طبقات:

1. وذلك لأن أعلى أقسام الحديث ما ثبت بالتواتر وأجمعت الأمة على قبوله والعمل به.
2. ثم ما استفاض من طرق متعددة لا يبقى معها شبهة يعتد بها، واتفق على العمل به جمهور فقهاء الأمصار، أو لم يختلف فيه علماء الحرمين خاصة، فإن علماء الحرمين محل الخلفاء الراشدين في القرون الأولى ومحط رحال العلماء طبقة بعد طبقة يبعد أن يسلم منهم الخطأ الظاهر، أو كان قولاً مشهورًا معمولاً به في قطر عظيم مرويًا عن جماعة عظيمة من الصحابة والتابعين.
3. ثم ما صح أو حسن سنده وشهد به علماء الحديث ولم يكن قولاً متروكًا لم يذهب إليه أحد من الأمة، أما ما كان ضعيفًا موضوعًا أو منقطعًا أو مقلوبًا في سنده أو متنه أو من رواية المجاهيل أو مخالفًا لما أجمع عليه السلف طبقة بعد طبقة فلا سبيل إلى القول به.

فالصحة أن يشترط مؤلف الكتاب على نفسه إيراد ما صح أو حسن غير مقلوب ولا شاذ ولا ضعيف إلا مع بيان حاله، فإن إيراد الضعيف مع بيان حاله لا يقدح بالكتاب.

4. أن تكون الأحاديث مشهورة، والشهرة أن تكون الأحاديث الواردة فيها دائرة على ألسنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها، فيكون أئمة الحديث قبل المؤلف رووها بطرق شتى وأوردوها في مسانيدهم ومجاميعهم، وبعد المؤلف اشتغلوا برواية الكتاب وحفظه وكشف مشكله وشرح غريبه وبيان إعرابه وتخريج طرق أحاديثه واستنباط فقهها، والفحص عن أحوال رواتها طبقة بعد طبقة إلى يومنا هذا حتى لا يبقى شيء مما يتعلق به غير مبحوث عنه إلا ما شاء الله –سبحانه وتعالى–.

ويكون نقاد الحديث قبل المصنف وبعده وافقوه في القول بها وحكموا بصحتها وارتضوا رأي المصنف فيها وتلقوا كتابه بالمدح والثناء، ويكون أئمة الفقه لا يزالون يستنبطون منها وعنها، ويعتمدون عليها ويعتنون بها، ويكون العامة لا يخلون عن اعتقادها وتعظيمها، وبالجملة فإذا

اجتمعت هذان الخصلتان في كتاب كمل وكان من الطبقة الأولى، وإن فقدتا رأسًا لم يكن له اعتبار. وما كان أعلى حد في الطبقة الأولى فإنه يصل إلى حد التواتر، وما دون ذلك يصل إلى الاستفاضة ثم إلى الصحة القطعية: أعني القطع المأخوذ في علم الحديث المفيد للعمل. والطبقة الثانية إلى الاستفاضة أو الصحة القطعية، أو الظنية وهكذا ينزل الأمر.

فالطبقة الأولى منحصرة بالاستقراء في ثلاثة كتب: الموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم. قال الشافعي: "أصح الكتب بعد كتاب الله –سبحانه وتعالى– موطأ مالك، واتفق أهل الحديث على أن جميع ما فيه صحيح على رأي مالك ومن وافقه، وأما على رأي غيره فليس فيه مرسل ولا منقطع إلا قد اتصل السند به من أخرى فلا جرم أنها صحيحة من هذا الوجه، وقد صُنف في زمان مالك موطآت كثيرة في تخريج أحاديثه ووصل منقطعه، مثل كتاب ابن أبي ذئب وابن عُيينة والثوري ومعمر وغيرهم ممن شارك مالكًا في الشيوخ. وقد رواه عن مالك بغير واسطة أكثر من ألف رجل وقد ضرب الناس فيه أكباد الإبل إلى مالك من أقاصي البلاد، فمنهم المبرزون من الفقهاء كالشافعي ومحمد بن الحسن وابن وهب وابن قاسم، ومنهم نحارير المحدثين كيحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي وعبد الرزاق، ومنهم الملوك والأمراء كالرشيد وابنيه وقد اشتهر في عصره حتى بلغ على جميع ديار الإسلام، ثم لم يأت زمان إلا وهو أكثر له شهرة وأقوى به عناية وعليه بنى فقهاء الأمصار مذاهبهم حتى أهل العراق في بعض أمرهم، ولم يزل العلماء يخرجون أحاديثه ويذكرون متابعاته وشواهده ويشرحون غريبه ويضبطون مشكله، ويبحثون عن فقهه ويفتشون عن رجاله إلى غاية ليس بعدها غاية"(1).

اختلف الناس كما قد علمنا في الموطأ أهو كتاب فقه أم كتاب حديث، فالذين قالوا إنه كتاب حديث لاحظوا كثرة الأحاديث الواردة فيه والذين قالوا إنه كتاب فقه قد لاحظوا فيه الاتجاه الفقهي بحيث يمكن اعتباره كتاب فقه.

والأقرب عندنا أن الموطأ أقرب ما يكون إلى كتاب في فقه السنة فهو يحاول أن يجيب عن أسئلة فقهية بسنن تصلح أن تكون فقهًا.

---

(1) انظر: شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، كراجي، مكتبة نور محمد، (1/132) وما بعده.

**ج. هل تفرد الإمام مالك بمنهجه الذي صنف به الموطأ؟ أم شاركه فيها أهل عصره؟**

لقد تفرد الإمام مالك في منهجه في الموطأ على كل من عاصره كما أشار إلى ذلك الشافعي حين قال: «ما أعلم في الأرض كتابًا في العلم أكثر صوابًا من كتاب مالك»[1]. قال الإمام مالك: عرضت كتابي هذا على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلهم واطأني عليه، فسميته (الموطأ).

وقال القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي: الموطأ هو الأصل الأول واللباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع كمسلم والترمذي[2].

وقد صنف الإمام مالك الموطأ وتوخى فيه القوي من أحاديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وقد وضع مالك الموطأ على نحو عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه، في كل سنة، ويسقط منه، حتى بقي هذا.

وقد أخرج ابن عبد البر عن عمر بن عبد الواحد صاحب الأوزاعي، قال عرضنا على مالك الموطأ في أربعين يومًا، فقال: كتاب ألفته في أربعين سنة، وأخذتموه في أربعين يومًا! وما أقل ما تفقهون فيه!

وقال السيوطي: «وما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد».

الموطأ يعتبر من الكتب المدونة في وقت مبكر، وأيضا لأن الإمام مالك قد اقترح الرسميون عليه إعداده وكتابته وعرضوا عليه فكرة تعميمه، فهو في هذه الحالة يمثل نموذجا مهما لما كان يصدر من دراسات وكتب بعد بداية عصر التدوين الرسمي.

(1) ابن حجر العسقلاني، مقدمة فتح الباري، م. س. ص8.

(2) المرجع نفسه.

## ثانيا: الإشكالات المنهجية في العلوم الإسلامية

### 1. نظرة تاريخية على نشأة وتدوين العلوم الإسلامية

جيل التلقي، وما تعلمه من رسول الله ﷺ يمكن أن نسميه بـ«فلسفة التلقي»، فلم يكن يوجد لديهم حاجة لطرح الأسئلة فالقرآن المجيد يقول: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ (البقرة: 28)، ويقول: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ (المائدة: 5).

﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ (الأعراف: 157).

فهذه الكليات والقواعد تجعل قراء الصحابة والمصلين كافة قادرين على معرفة تفاصيل ما حرم عليهم ليستثنوه ويخرجوه من ميادين سلوكياتهم ويحصرون استماعاتهم في تلك المجالات الرحبة التي سكت القرآن عنها ولم ينبه بيان رسول الله ﷺ إلى حظر شيء منها، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «إن الحلال بيِّن وإن الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس. فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه. ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام. كالراعي يرعى حول الحمى. يوشك أن يرتع فيه. ألا وإن لكل ملك حمى. ألا وإن حمى الله محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت، فسد الجسد كله. ألا وهي القلب»[1].

فتتجه الأنظار بعد ذلك إلى التأسي برسول الله ﷺ في أمور أخرى مما اشتمل القرآن المجيد عليه من آداب ووسائل اعتبار وطرائق نظر في الكون والحياة وأمثال وقصص. ونظر في ميادين الخلق والتسخير والإبداع وما إلى ذلك مما يمكن أن يؤدي إلى بناء عقلية الاستخلاف والشخصية الأمية المؤتمنة القادرة على الوفاء بالعهد الإلهي واجتياز اختبار الابتلاء؛ لأن ذلك الوهم الذي ساد فيما بعد واختزل الكتاب والرسول والرسالة في أحكام وفقه وقانون وتشريع لم تكن هي الفكرة السائدة لدى «جيل التلقي».

(1) صحيح مسلم، باب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ورقمه 1599.

ولو أن علوم المسلمين أخذت من هذه الأصول، وفي تلك المرحلة، وتم تدوينها في عهد الشيخين أبي بكر وعمر والسنوات الست الأولى من خلافة عثمان؛ لرأينا علومًا أخرى، ولورثنا «فقهًا عمرانيا أكبر» ولتعلمنا فلسفة حياة تجعل من الدين نظام حياة وسنن وقواعد ممارسة لا قوائم في بيان أحكام تكليفية وأحكام وضعية؛ يزاد في كل منها وينقص بحسب السجال والجدال والاتجاهات والتيارات الإنسانية في الحياة وبحسب الضغوط التي تفرزها التيارات الفكرية العديدة عبر العصور. حتى صارت قوائم الحلال والحرام والمكروه والمندوب والمباح والأسباب والشروط والموانع ومنطلقات الحكم بالصحة أو البطلان والقضاء والأداء وما إلى ذلك، تنوء بها الحاويات فضلا عن عقول وقلوب الرجال وما زالت هذه القوائم في ازدياد، وقوائم وقواعد فهم القرآن والدور النبوي في تناقص وابتعاد عن مجالات التأثير في الحياة.

لو أن جهود القراء والعلماء من المسلمين اتجهت نحو الكتاب الكريم ونحو طرائق رسول الله ﷺ في تلقيه وتلاوته عليهم وتعليمهم إياه وتلقينهم حكمته وتزكيتهم به، لكان بين أيدينا اليوم «فقه حضاري عمراني» قادر على بناء الحياة وتأسيس العمران وتقديم نماذج الحياة الطيبة للبشر ليظهر بذلك الدين على الدين كله ويعم الأرض السلام.

ولكن سنة التدافع وابتلاء الناس وتمحيصهم ماضية وله –سبحانه وتعالى– الحكمة المطلقة والمشيئة النافذة[1]. وهنا نذكر نبذة عن نشأة وتدوين بعض العلوم الإسلامية:

**أ. علم التفسير:** التفسير شرح مراد الله تعالى من القرآن ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق اللغة العربية، وقد دعا السلف إلى تدوينه شعورهم بضعف اللغة العربية بين أكثر

---

(1) البعض ينسب كثيرا من التبدلات إلى «الزمن» ولا شك أن «الزمن» ظرف للسنن وذو علاقة لا تخفى فيها: فالزمن في المنظور القرآني خلقٌ من خلق الله ﴿الشمس والقمر بحسبانٍ﴾ (الرحمن: 3) ﴿وجعلنا اليل والنهار ءايتين فمحونآ ءاية اليل وجعلنا ءاية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب. وكل شيءٍ فصلناه تفصيلا﴾(الإسراء: 12) وكون هذه الآية الكريمة ترد في سورة الإسراء له دلالته الكبيرة: فالإسراء هي السورة المفتتحة بالربط بين أهم بقعتين على وجه الأرض. لا قديما فحسب. بل حديثا كذلك فقد ربط بينهما أولا إبراهيم الخليل في مثلث تجواله. ثم ربط بينهما خاتم النبيين عندما أسرى به ليلا من أول بيت وضع للناس. وجعله الله محرما إلى المسجد الأقصى الذي جعله الله مباركا فتم الربط بين الحرم والمقدس ليكون الدين -كله- لله. ولتكون مصدر إيحاء دائم للبشرية «بوحدة الدين».

- نـزول القرآن في الأرض المحرمة في ليلة القدر على خاتم النبيين مثل لحظة انطلاقة حداثة إن صح التعبير بالنسبة للتراث الإبراهيمي واليهودي والنصراني: وتم الربط بين الزمان والمكان. وأدوار أمتين كان لهما أثرهما الكبير في التاريخ: أمة أدخلت الأرض المقدسة. وأمة أخرجت من الأرض المحرمة. وتم استكمال صناعتها بين حرم الله ومدينة رسوله -صلى الله عليه وسلم- لقد مثل نـزول القرآن المجيد في الأرض المحرمة في ليلة القدر على رسول ذي قدرٍ. رفع الله له ذكره وختم به النبيين لحظة انطلاقة «حداثة» إن صح التعبير بالنسبة للتراث الإبراهيمي الذي كاد يندثر. ثم اليهودي خاصة والنصراني كذلك: ﴿ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم محدثٍ إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء: 2). ﴿ما كان حديثا يفترى. ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيءٍ وهدى ورحمة لقومٍ يومنون﴾ (يوسف: 111). فالزمان والمكان لابد من ملاحظتهما في المجال الفقهي.

المسلمين بسبب كثرة الدخلاء فيها، فكتبوا ما انتهى إليهم في ذلك عن الصحابة الذين اشتغلوا بتفسير القرآن، مثل: علي، وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وغيرهم ممن كانوا يكتبون ما انتهى إليهم من رسول الله ﷺ فكان التفسير مع ذلك من جملة أول كتاب أُلف في الإسلام هو كتاب عبد الملك بن جرير المكي (ولد بمكه سنة 80هـ وتوفى سنة 149هـ) الذي صنفه في الآثار منقولا عن أصحاب ابن عباس عطاء ومجاهد وغيرهما.

ب. علوم الحديث: ظهر علم الحديث عند اهتمام المسلمين بنقل سيرة النبي ﷺ لبيان الأحكام، أو تفسير القرآن وما إلى ذلك. وكان في بادئ نشأته ينقل شفويا على أفواه الصحابة فيروي كل منهم ما سمعه أو شاهده باللفظ أو المعنى. فعندما توفى الكثير من الصحابة ولم يبق إلا المعمرين أمثال أبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس اشتدت الحاجة إلى جمع وتدوين كلام النبي ﷺ ليهتدي به القوم. فدون بعض منه متناثرا في أول كتاب أُلف في الإسلام وهو كتاب عبد الملك بن جرير الطبري، ثم بدأت الرواية والتدوين بعده فأطمع بعض الناس حبًا للشهرة وأخذوا يدلسون في الحديث خاصة منهم الوعاظ والقصاصين وأنصار المذاهب والنحل. يومئذ شعر العلماء بوجوب نقد الرواة وضبط الأسانيد. وكان أول كتاب أُلف في ذلك لنقل ما صح من الحديث المأثور عن الصحابة كتاب (الموطأ) للإمام مالك بن أنس، ثم تلاه صحيحا البخاري ومسلم وغيرهما.

ج. علم الفقه: ظهور الفقه في الإسلام قديم، بل مأمور به في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: 123)، ولكن شدة الحاجة إليه كانت بعد وفاة النبي ﷺ، ومع حدوث الحوادث وسعة السلطان، ولما كان أصل دين الإسلام هو القرآن، وفيه تبيان كل شيء؛ وكان المراد بذلك أن فيه أصول الأحكام وكلياتها، والإشارة إلى مقاصد الشريعة في الخلق، أخذوا يستنبطون منه تفاريع الأحكام في جميع الشؤون. وكان قد انفرد من بين الصحابة قوم برجحان الرأي والتفرغ لهذا المهم سموا بالفقهاء، منهم: علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعمر بن الخطاب، وعبد الله ابنه، وعبد الله بن عباس، ومن بعدهم اشتهر أصحابهم، مثل: عروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وابن الشهاب، والقاسم بن محمد بالمدينة، وشريح بالكوفة، وأبي قلابة بالشام، وغيرهم[1].

---

(1) انظر: الطاهر ابن عاشور. أليس الصبح بقريب. القاهرة: دار السلام 2006. ص168-163 (بتصرف).

## 2. نبذة عن العلوم المقاصدية والإشكالات المنهجية التي تواجهها

### أ. علم الكلام:

**تعريفه:** هو علم يُقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها[1].

ويعرف أيضا بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، فيبحث عن ذاته تعالي بأنه موجود قديم مخالف للحوادث، وعن صفاته من حيث أنها واجبة للذات أو جائزة قديمة أو حادثة كصفات الأفعال إلى غير ذلك من التقسيمات[2].

**موضوعه:** الموجود من حيث هو موجود باعتبار أنه يبحث فيه عن أحواله لإثبات العقائد الدينية، وبهذا الاعتبار غاير موضوع الإلهيات الحكمية والطبيعات، فإنه موجود من حيث هو موجود لا بهذا الاعتبار. بل باعتبار ماهو عليه في الواقع[3]. وقال القاضي الأرموي موضوعه: ذات الله تعالى[4].

**فائدته:** الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11).

**مسائله:** على طريقة المتقدمين إما أن تكون باحثة عن أحواله تعالي، وإما عن أحوال غيره، وهذه، إما أن تكون باحثة عن أحوال الرسل عليهم الصلاة والسلام، وإما عن أحوال الممكنات في المبدأ والمعاد شرعًا وعلي طريقة المتأخرين، إما أن تكون مبادئ، وإما أن تكون مقاصد والأولي، إما أن تكون باحثة عن أحوال الأمور الشاملة للجواهر والأعراض وغيرهما كالدليل والنظر فيه على ما مر والحال والوجود والأمكان والعلة والمعلول، أما عن أحوال الأعراض، وأما عن أحوال الجواهر والثانية، أما أن تكون باحثة عن أحواله تعالي، وأما عن أحوال غيره كالرسل واليوم الآخر[5].

وقيل أن مسائله: قضاياه المدللة التي هي العقائد الدينية أو ما يتوقف عليه إثبات شيء منها توقفا قريبا أو بعيدا[6].

---

(1) رجب الصالحي، تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، ص28.

(2) انظر: محمد أبي عليان الشافعي، اللؤلؤ المنظوم شرح مبادئ العلوم (مخطوط)، بتصرف.

(3) اللؤلؤ المنظوم.

(4) تحقيق مبادئ العلوم، م. س، ص30.

(5) انظر اللؤلؤ المنظوم، م. س.

(6) تحقيق مبادئ العلوم، م. س، ص31.

ونسبته لما عداه من العلوم التقدم عليها؛ لأنه أهم الجميع؛ لأنهم مدار الإيمان.

وواضعه قيل أبو حنيفة وسماه الفقه الأكبر، وقيل مالك بن أنس وألف فيه رسالة، وقيل لما كثرت الفتن أمر المنصور بوضع كتب لإزالتها، وأما تكلم عمر بن الخطاب ﷺ في التوحيد فلم يكن على سبيل التدوين، وما اشتهر أن واضعه أبو الحسن الأشعري ومتابعوه وأبو منصور المتريدي ومتابعوه، فلعله مبني على عدم شموله لعلم المخالف كالمعتزلي، ولا شك أنهما هما اللذان قاما في أول القرن الرابع كما قيل بإثبات العقائد الموافقة لظواهر السنة وتحقيق أدلتها ودفع الشبه الواردة عليها من طرف المخالفين.

ويعتبر علماء تصنيف «العلوم الاسلامية» علم الكلام أساس علوم المقاصد، وأن مهمته الأولى هي عرض العقائد الاسلامية عرضًا صحيحًا سليمًا، والدفاع عنها، ودرء كل ما قد يثار من شبهات حولها.

واعتبره الكثيرون من علمائه أنه العلم المناط به تحديد العلاقة بين الله -تبارك وتعالى- والإنسان والكون، وبناء التصور الاسلامي الصحيح، لكن هذا العلم على أهميته قد أصيب بآفات عديدة:

أولها: أنه قد وقف عندما تركه رواده الأوائل من قضايا كانت مثارة في عهد التأسيس، واستمر في مناقشة وتداول تلك المقالات بما في ذلك مقولات قد باد أصحابها وهلكوا، ولم يعدلهم وجود من أشاعرة وماتريدية ومعطلة وجهمية ومعتزلة...الخ الفرق التي تجاوزت سائر أرقام فرق الأديان الأخرى، وترك هذا العلم ما حدث واستجد بعد ذلك من مقولات مثل الماركسية والوجودية والليبرالية والعدمية. والعلمانية سواء التي أخذت موقف الحياد من الدين والتدين أو التي أنكرت التدين، وحاولت محاصرة المتدينين، فالطالب قد يحصل على درجة الدكتوراة في هذا العلم من غير أن يتعلم شيئًا عن الأفكار والاديولوجيات والمذاهب الفكرية المعاصرة، والفلسفات التي أفرزتها.

ثانيها: أن هذا العلم قد ولد اضطرابًا كبيرًا في مجال العلاقة بين الله تعالى والإنسان: فالتصور الذي يقدمه «علم الكلام» عن تلك العلاقة: أن الله تعالى يستلب الإنسان والطبيعة والكون -كله- استلابًا، بحيث يصور الإنسان فاقدًا لأية حرية أو أختيار، يهيمن البارئ سبحانه عليه بالقهر والجبروت، وهو غير مخير فيما يؤمر به؛ إذ يكتفي الله -سبحانه- بإصدار التعليمات

ترغيبًا وترهيبًا، والعبد دائر بين الرغبة في الثواب والخوف من العقاب وسيف القدر. إن التصور الذي يرتسم في الذهن نتيجة بعض الأطروحات الكلامية قريب جدًا من التصور الذي ظهر في رواية نجيب محفوظ في أولاد حارتنا «للجبلاوي»، وهو تصور تلمودي توارثي أسقط على التصور القرآني النقي المنير المشرق من الثقافة الشفوية فأحاط بتصورنا، وبعقيدتنا، وشكل مناخًا فكريا ونفسيا مضطربًا يتأرجح بين جبر وقهر «رب الجنود»، واختيار مشوب منقوص بالقدر الغامض في أذهان الناس. وتنزيه مشوب بالتشبيه والتعطيل، فلم تعد علاقة الله –تبارك تعالى– بالانسان هي علاقة ذلك الانسان الذي صورته آيات سورة النحل: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ. فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ. وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الآيات: 73-79). وهي علاقة تتيح للإنسان أن يبني مع إلهه –جل شأنه– علاقة تسمح بتفتح طاقاته ونموها، فهو يحب الله – تعالى–، والله يحبه، وهو قد أبرم مع الله عهدًا على حبه وطاعته، والخلافة في الأرض، وإذا كانت التوارة والتلمود قد أكثرا من وصف الله بأنه «رب الجنود» فإن القرآن قد ذكر جند الله في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: 31)، وذكر الجنود في معرض الذم في قوله: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ. فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ﴾ (البروج: 18-17).

ثالثًا: و"الألوهية" في عقيدتنا والربوبية قد أسقطت عليها الرواسب التاريخية والاجتماعية الجاهلية والكتابية التي كانت سائدة قبل نزول القرآن المجيد والألوهية والربوبية. فتصحيح العلاقة بالله تعالى وإعادة بنائها قرآنيا مدخل أساس للتخلص من الغلو والتطرف والانحراف في مجال الاعتقاد، بحيث لا يتوهم إنسان أن باستطاعته أن يفرض على الناس شيئًا نيابة عنه تعالى بدعوى أنه يطبق بسم الله الدين قسرًا على الناس. أو يدعي حاكمية إلهية يفرض على الناس بها فهمه للدين، فالفرق كبير بين فقه الدين وفقه التدين وبين فقه النزول وفقه التنزيل. فالله

–تبارك وتعالى– جعل أمره شيئًا يمر عبر «توسط إرادي» ليتحقق عبر مجموعة من السنن والقوانين الموضوعية، والتفاعل مع الإنسان والواقع، آخذًا بكل مكونات الإنسان والظروف الموضوعية التي تحيط به قبل أن يتمثل في الواقع شيئًا مذكورًا. والله تعالى قد بلغ من تكريمه للإنسان أن احترم عقله ورأيه، فعلل إرسال الرسل بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 164) فلو أن هناك استلابًا قهريا للإنسان لما علل إرسال الرسل بذلك. واتباع رسول الله ﷺ فيما يبلغه عن ربه ربط بحبه تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: 31)، وأعلن –جل شأنه– أنه لا يكره العصاة، بل يكره أعمالهم، فان تابوا: فـ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: 220).

فتطهير العقيدة من الشوائب، وتنقية العلم الذي يشكل وعاءًا لها من تلك الإسقاطات من أهم المداخل التي تزيل الغلو عنها، وتعيد بناء علاقة الله بعباده بناءًا سليمًا.

ب. علم الأصول:

أما علم «أصول الفقه» فقد عرفوه بأنه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها[1]. وقد تقدمت مراجعتنا له.

- موضوعه:

الأدلة الشرعية السمعية من حيث إثبات الأحكام الشرعية بجزئياتها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند تعارضها[2].

- فائدته:

إيجاد القدرة على معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي نصبها الشارع للمؤهلين للاجتهاد والمستوفين لشروطه.

أما ما يستفيده غير المؤهلين للاجتهاد من هذا العلم فهو معرفة مذاهب المجتهدين، ومدارك الأحكام عندهم بحيث تنمو لدى الأصولي القدرة على دراسة المذاهب وتحليلها والقدرة على

---

(1) فخر الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه» دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1 (1399هـ/1979م)، (ج1/94).

(2) مذكرة أساتذة كلية الشريعة في الأزهر لسنة (1382هـ/1963م) في أصول الفقه ص22.

الاختيار منها والترجيح بينها، والتخريج على قواعد الأئمة المجتهدين.

- العلوم التي استمدت مسائل العلم منها:

علم «أصول الفقه» في حقيقته علم قائم بذاته، مستقل عن غيره، ولكن له مقدمات لا يستطيع الأصولي الاستغناء عنها قد استمدت من علوم كثيرة:

- فبعض هذه المقدمات قد استفيد من علم «المنطق الأرسطي» الذي اعتاد الكاتبون في الأصول من المتكلمين أن يقدموا لكتاباتهم بها كمباحث الدلالات اللفظية وأقسامها، وانقسام اللفظ إلى تصور وتصديق، والحاجة إلى الكلام -بناءً على ذلك- عن مبادئ التصورات من الأقوال الشارحة والتعريفات وانقسامها إلى حدود ورسوم، ومبادئ التصديقات، والكلام على البرهان وكيفية استخدامه في إثبات دعوى المستدل ونقض كلام المعارض أو المعترض ونحو ذلك.

- وبعض هذه المقدمات استقوها من "علم الكلام" ككلامهم عن "الحاكم" أهو الشرع أم العقل؟ وما لحق ذلك من الكلام عن "حكم الأشياء قبل الشرع" و"شكر المنعم" أيجب بالشرع أم بالعقل؟

- وبعضها عبارة عن أحكام كلية للغات بلورها الأصوليون واستمدوها من المباحث اللغوية كالمباحث المتعلقة باللغات ووضعها، وانقسام الألفاظ إلى حقائق ومجازات، والكلام عن الاشتراك والاشتقاق والترادف والتوكيد والعموم والخصوص ومعاني الحروف ونحوها.

-وبعضها قد استمد من علوم "الكتاب والسنة" ككثير من المباحث المشتركة –بحسب تصورهم- بين الكتاب والسنة؛ نحو الكلام على التواتر والآحاد، والقراءة الشاذة وحكمها، والجرح والتعديل، والناسخ والمنسوخ، والأحوال الراجعة إلى متن الحديث أو طريقه وغيرها.

- كما أن الأمثلة التي يمثل بها الأصوليون مستمدة من "الفروع الفقهية" أو أدلتها التفصيلية من الكتاب والسنة وغيرهما.

- المباحث التي يتعرض لها الأصوليون غالبًا[1]:

أ. مقدمات منطقية. تتبعها –غالبًا- مباحث الحكم والحاكم وما يتصل بها.

(1) هناك عدد من المباحث الأخرى وهي: تعليل النصوص. الحكم. مصادر الأحكام الشرعية «القرآن». «السنة» «الإجماع» «القياس» «الأدلة المختلف فيها».

ب. مباحث اللغات.

ج. الأوامر والنواهي.

د. العموم والخصوص.

هـ. المجمل والمبين.

و. النسخ.

ز. الأفعال؛ «أفعال رسول الله ﷺ ودلالاتها».

ح. الإجماع.

ط. الأخبار «السنة».

ي. القياس.

ك. التعارض والترجيح.

ل. الاجتهاد والتقليد.

م. الأدلة المختلف فيها.

- واضعه:

يُعد أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ﷺ، هو أول من دون في أصول الفقه على سبيل الاستقلال، صنف فيه كتاب «الرسالة».

وبعد الشافعي -رحمه الله- كتب أحمد بن حنبل كتابًا في طاعة الرسول ﷺ وآخر في الناسخ والمنسوخ، ولم يصل منها شيء تحت أيدينا اليوم. ثم تتابع العلماء في الكتابة، وأخذوا ينظمون أبحاث هذا العلم ويوسعونه ويزيدون عليه[1].

ويقول ابن خلدون في مقدمته: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا، فعنهم أُخِذ معظمها.

(1) علي جمعه. كتاب الحكم الشرعي عند الأصوليين. ط دار السلام. ص26-24.

وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلة. فكتبوها فنًّا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه. وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه. أملى فيه رسالته المشهورة[1].»

لقد ظن البعض أن الكشف عن «أصول الفقه» وجمعه وتدوينه في القرن الهجري الثاني كان كافيًا في الكشف عن «المنهج القرآني والمنهجية المعرفية» فيه! وفي «أصول الفقه» كثير من الضوابط المنهجية ولاشك، وبعض المباحث الأصولية، كانت بوابة واسعة فتحت الطريق باتجاه «المنهج العلمي التجريبي» فمباحث القياس الأصولي أسست للبحث في العلل، وأرست دعائم «الاستقراء» و«السبر والتقسيم أو الحذف والإضافة» و«كيفية بناء التصورات» والتصديقات و«إقامة البراهين» وما إلى ذلك، ولا شك أن تلك المباحث الهامة أسست للمنهج العلمي، وأن علماء المناهج الذين بلغوا بالمنهج ما يقرب من الغاية، قد استفادوا أولا من كل من تلك المباحث، وراكموا عليها وبنوا فوقها، لكن «المنهج الأصولي» لم يعط الامتدادات اللازمة فانحصر إنتاجه في الدائرة الفقهية. ولا شك أن علماء المسلمين التجريبيين الذين كانت المعرفة تكاملية في عهودهم قد استفادوا بمستويات متنوعة بالمنهج الأصولي. ولكن هل نستطيع أن نقول: إن كتاب القانون لابن سينا أو جهود الأطباء المسلمين أمثال أبي معاذ الرازي وسواهما من عشرات الأطباء المسلمين تغني عن العلوم الطبية المعاصرة؛ لأنها أصلها وأساس نشأتها؟

لا يمكن القول بهذا أو الذهاب إليه بالرغم من احتفاظ تاريخنا بأسماء العشرات من الأطباء الأفذاذ، بل المئات من أولئك الذين ترجم لهم مؤرخون أمثال القفطي وابن أبي اصيبعة والبيهقي وغيرهم من الذين كتبوا في طبقات الأطباء. وكل أولئك لهم فضل في نشأة العلوم الطبيعية والطبية وتطورها، لكن العلوم الطبية تطورت تطورات كبيرة جدًّا بعدهم. إن فتح علمائنا مجال البحث في المنهج والمنهجية يعد سبقًا لهم، ولكن عدم استكمالنا ذلك لنصل إلى بناء المنهج العقلي والمنهج العلمي التجريبي قصور منا قائم على اقتصار جهود الخلف بعد القرن الرابع على المناهج اللفظية التي تأثرت إلى حد كبير بالمنطق الأرسطي.

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص262.

وهذا يطرح علينا مجموعة كبيرة من الأسئلة الهامة؛ في مقدمتها:

- لِم لَم تتواصل البحوث المنهاجية بعد الكشف عن القياس الأصولي وإدراك أثر التجريب والتعليل والاستقراء والحذف والإضافة وغيرها؟ وما الذي جعل آثار ذلك الكشف الخطير تتوقف ولا تتواصل؟!

- لِمَ تعددت الضوابط المنهجية لتتوزع على مختلف العلوم النقلية؟ وهل أدى ذلك إلى اقتناع كل فريق بما وصل إليه في مجاله وتوقف عن البحث فيما عداه؟

- حفل القرآن المجيد ببيان سنن كونية واجتماعية وإنسانية وطبيعية. وقد كان من الممكن أن يكشف ذلك كله عن الترابط الدقيق بين العلل والمعلولات لو وجد المتدبرون المرتلون، كما اكتشف المتقدمون مبدأ تكرر الظواهر والدوران مع العلة وما إلى ذلك، وتلك -كلها- كواشف منهجية هامة كان من الممكن أن تصل مع الحلقات الأخرى إلى معالم منهج تام، يمكن أن يؤدي إلى ولادة المنهج العلمي في البيئة المسلمة منذ القرن الهجري الثالث؟

- النظر العقلي كان من أهم وسائل القرآن المجيد لإبراز دليل الخلق ودليل الإبداع ودليل التدبير وهي أهم الأدلة التي عمل القرآن على لفت أنظار البشر إليها لقيادتهم إلى التوحيد الخالص، فلم لم نر لذلك تأثيرا ظاهرًا في بناء المنهج لدى المسلمين؟؟

ج. علم الحديث:

تعريفه: هو علم يشتمل على نقل السنة المحمدية والبحث عن أحوالها وأحوال رواتها. وينقسم إلى:

1. رواية: وهو العلم الذي يُبحث فيه عن أحوال الأحاديث وأحوال رواتها. وموضوعه الأحاديث من حيث أضافتها إلى الرسول ﷺ.

2. دراية: العلم الذي يبحث فيه عن معني لفظ الحديث وعن المعني المراد منه مبنيا على قواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا لأحوال النبي ﷺ وموضوعه أحاديث الرسول ﷺمن حيث دلالتها على المعني المفهوم أو المراد منها.

ومسائله: إما أن تكون باحثة عن أقواله ﷺ وإما عن أفعاله وإما عن تقريراته بأن يسكت على ما يقال أو يفعل بحضرته.

وأقسام الحديث ثلاثة لا تخرج عنها "صحيح وحسن وضعيف" ؛ لأنها ان اشتملت من أوصاف القبول على أعلاها فالصحيح، أو على أدناها فالحسن، وإن لم تشتمل على شيء منهما فالضعيف. ومنهم من قال هما اثنان وأدرج الحسن في الصحيح.

وواضعه: القاضي أبو محمد الرامهرمزي والحاكم ثم تلاهما آخرون كأبي نعيم وابن الصلاح[1].

وفائدته: الاحتراز عن الخطأ في اعتقاد أحوال النبي ﷺ والاقتضاء به فيما ينبغي فيه ذلك بأن لم يكن من أحواله الجبلية ولا من خصوصياته ﷺ لتحصيل سعادة الدارين وجمع أحواله ﷺ وحفظها عن الضياع لاستنباط الأحكام الشرعية منها عند الحاجة إلى ذلك، ونقل العزيزي عن الكرماني على البخاري أن غايته هو الفوز بسعادة الدارين.

د. علم التفسير:

تعريفه: هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالي بقدر الطاقة البشرية

موضوعه: القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالي وهو اللفظ المنـزل على سيدنا محمد ﷺ للإعجاز بأي سورة منه المتعبد بتلاوته. والمشهور أنه القرآن منـزل من عنده تعالى على لسان جبريل عليه السلام بلفظه ومعناه.

ومسائله: إما أن تكون باحثة عن الأمر أو النهي أو عن الوعد والعيد أو عن الوعظ أو عن أخبار السابقين كقولنا أقيموا الصلاة معناه الأمر بالصلاة ولا تقربوا الزنا معناه النهي عن الزنا، والمسائل المبحوث فيها عن معنى اللفظ المفرد راجعة إلى ما ذكرنا من الأنواع، بل بعض تلك الأنواع يرجع إلى بعض.

وفائدته: زيادة التذكر والاعتبار عند تلاوة القرآن والاقتدار على استنباط الأحكام الشرعية عند الحاجة، فإنه أصل أدلة الأحكام الفقهية والعقائد التوحيدية لا يمتد بها ما لم تؤخذ من القرآن.

---

(1) تحقيق مبادئ العلوم. م. س. ص92.

وفضله أنه أشرف من علوم العربية ومن علم الحديث لعظم فائدته وشرف موضوعه بالنسبة لها ونسبته لما عداه من العلوم التي يستمد هو منها.

واسمه: التفسير؛ لأنه يبين فيه معاني كلام الله تعالى والتفسير في اللغة الكشف والتبيين، واختص باسم التفسير دون بقية العلوم المشتملة على الكشف والتبيين؛ لأنه لخطر أمره واحتياجه إلى زيادة الاستعداد، حيث اشتمل على تبيين مراد الله تعالى من كلامه القديم كأنه هو التفسير دون ما عداه، وواضعه الإمام مالك بن أنس، وأما ما نقل عن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين فلم يكن على سبيل التدوين والاحاطة بجميع ذلك الفن.

وحكمه: الوجوب العيني أو الكفائي أو الندب كما في علم الحديث.

واستمداده: من علوم العربية ومن الأصول ومن الكتاب والسنة والإجماع، بل والقياس كتفسير آية بمعنى لم يرد فيها عن الشارع قياسًا على تفسير آية أخرى بذلك وارد عن الشارع، ولما كان متعلقًا بالركن الأعظم من أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المبحوث عنها في الأصول، كان الأصول هنا مؤخرًا عنه، بل هو بالنسبة للأصول بمنـزلة الجزء من الكل والكل مؤخر عن الجزء، فكذا هو بمنـزلته وهو علم الأصول.

والقرآن -اليوم- قد كثر قراؤه وقل الفاقهون فيه، وكثرت خطوطه ونافس بعضها بعضًا في الجمال والاستقامة وقل متدبروه. وكثرت فضائياته وإذاعاته وقل مرتلوه. وتوثقت العلاقة بألفاظه، وأهملت روحه ومعانيه، وكثر المنادون به، وقل التالون له حق تلاوته المنفعلون به الذين يجعلونه نبراس حياتهم ومنطلق شهودهم وشهادتهم، وعطلت حاكميته، وأهملت شريعته. وذلك -كله- يعد أقسى أنواع الهجر وأشدها فأي شيء هو "الهجر" إن لم يكن ذلك الذي سقطت الأمة فيه؟!

المراد بالهجر:

الهجر والهجران من المفاهيم القرآنية الهامة التي تعني مفارقة الإنسان غيره. وهذه المفارقة تكون بالبدن وباللسان وبالقلب والوجدان والمشاعر. ولذلك فإنه مفهوم يتعلق أحيانًا بما هُو حسي وأحيانًا بما هُو معنوي، وقد استعمل القرآن المجيد هذا المفهوم في الأوجه -كلها- فمن الهجران الحسي والبدني قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ (النساء: 34)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً﴾ (المزمل: 9)، فالأمر يحتمل الثلاثة. والوصف بالجميل يعطيه ﷺ

حرية الاختيار لنوع الهجر أو أنواعه دون التفريط بهذا الوصف. وكذلك قوله تعالى: ﴿واهجرني مليا﴾(مريم: 46)، وقوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾ (المدثر: 5)، فهي حث على القيام بجميع أنواع المفارقة وبالأوجه كلها. وقوله تعالى: ﴿وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا﴾ (الفرقان: 30)، فهي شاملة للهجر باللسان وذلك بعدم القراءة، وبالقلب بعدم التفكر والتذكر والتدبر والتعقل والتلاوة والترتيل، وشاملة لهجر الألفاظ وهجر المعاني. ولعل لنا أن نستخلص من كل ما تقدم: أن الأمة في وقتها الحالي وإن أكثرت من قراءة القرآن وطباعته ومدارسة تفسيره وقراءاته وخصصت المحطات القرآنية والفضائيات لترديد آياته، فإنها في حالة هجر للقرآن الكريم من حيث العمل به، وتدبر معانيه ودلالاته، ومعرفة المراد به وبناء الحياة بمقتضاه وإن انشغلت ألسنتها وأسماعها به. فذلك لا يخرجها من الاتصاف بحالة الهجر. ولن تخرج من ذلك حتى تصبح صلتها به ألفاظًا ومعاني وتأويلاً وتطبيقًا ومعايشة كاملة، فزوال وجه من أوجه الهجر لا يخرجها من صفة الهجر. وهجر القرآن خطيئة كبيرة وخطأ عظيم ما كان لمؤمن ولا مؤمنة أن يقع فيه. إذا تبين هذا فلا بد لنا من تتبع مظاهر الهجر لنعرف كيف نتجاوزها، وكيف نتخلص منها، وكيف ننقذ أنفسنا من الوقوع بين أولئك الذين اتخذوا هذا القرآن مهجورًا.

**من مظاهر الهجر للقرآن المجيد:**

يعد هاجرًا للقرآن الكريم كل منْ لم يعرف قدره ويؤمن بذلك إيمانًا قاطعًا يربط به على قلبه بأن هذا القرآن المجيد هُو المحجة البيضاء والمنهج الذِي يهدي للتي هِي أقوم في سائر الشئون والشجون، وأنه حبل الله المتين وصراطه المستقيم، وأنه الكتاب المهيمن على ما سبق وما لحق، والمرجع للتصديق وإثبات الحق ونفي الباطل في سائر تراث الإنسانية ورسالات النبيين ومعطيات الحضارات.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد منْ لم يؤمن إيمانًا قاطعًا بأنه هدى للمتقين، وبشرى للمؤمنين، وهدى للناس كافة، وبينات من الهدى والفرقان. وأن الله –سبحانه وتعالى– نزله على قلب نبيه مصدقًا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين.

ويعد هاجرًا للقرآن الكريم منْ لم يوقن قلبه بأنه كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير. وأنه كتاب فصله الله –تبارك وتعالى– على علمه، فهو محيط بالوجود وحركته، مستوعب للإنسان واحتياجاته.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد من لم يوقن قلبه وعقله ووجدانه بأن هذا القرآن أنزل بالحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. وأنه لا ريب فيه ولا اختلاف فيه. بالحق أنزله الله وبالحق نزل، وأنه نزل به الروح الأمين على قلب مُحمد ﷺ؛ ليكون من المنذرين، وأنه لم يدخله حرف واحد من حروف شياطين الإنس أو الجن أو من غير الشياطين: ﴿وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون. إنهم عن السمع لمعزولون﴾ (الشعراء: 210-211) وأن رسول الله ﷺ: «تلقى القرآن الكريم من لدن حكيم عليم».

ويعد هاجرًا للقرآن العظيم منْ لم يمتلئ قلبه بحبه، والتعلق بكل حرف فيه والإيمان التام بأنه أحسن الحديث ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء، ومن يضلل الله فما له من هاد﴾ (الزمر: 22)، وأنه شفاء لما في الصدور، وأن كل آية فيه إنما هي آية تامة مثل الشمس ومثل القمر ومثل أي آية من آيات الله سبحانه وتعالى، وأنه نزل بالحق والميزان والشرعة والمنهاج، وأنه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد منْ لم يؤمن الإيمان -كله- بأن الله -سبحانه وتعالى- قد ضرب للناس في هذا القرآن من كل مثل. وأن هذا القرآن المجيد كاف للبشرية بمنطوقه ومكنونه وبكلياته وتفصيلاته لو أحسنت البشرية التفكر فيه والتدبر لآياته، وأدركت أنه لو أنزل على جبل لرأيته خاشعًا متصدعًا من خشية الله -تبارك وتعالى-. فالقلوب التي لا تخبت وهي تتلوه، ولا تخشع وهي تسمعه، ولا ترق وهي ترتله، ولا تلين وهي تقرؤه، إنما هي قلوب قاسية، النار أولى بها والويل لها.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد من لا يؤمن ويوقن بأنه واجب الاتباع وسبيل التزكية ومنبع الحكمة والبركة، وأنه الكتاب المبين والقرآن الحكيم دليل المتقين ومرشد المؤمنين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا ريب فيه صرف الله -تبارك وتعالى- فيه للناس من كل مثل. وضرب الله -تبارك وتعالى- فيه للناس من كل مثل ليحملهم على التفكر والتدبر.

ويعد هاجرًا للقرآن الكريم من لم يوقن بأن هذا القرآن الكريم يهدي للتي هي أقوم وأن اتباع غيره موصل إلى الضلال.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد منْ لم يؤمن بأن هذا القرآن كافٍ للمؤمنين لهدايتهم وتوحيد كلمتهم وإصلاح أوضاعهم وإحاطتهم بالرحمة وشمولهم بالمغفرة: ﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا

عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾ (العنكبوت: 51).

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد الذي لا يذكر ربه في القرآن وحده، أو الذي لا يسمع له ولا ينصت ولا يسجد إذا قرئ عليه، ولا تزيده آياته إيمانًا، ولا يخشع قلبه حين يسمعه أو يتلوه، ولا يجعل القرآن الكريم بينه وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابًا مستورًا.

ويعد هاجرًا للقرآن الكريم منْ لم يؤمن بأن هذا القرآن قد قص على الأمم أكثر الذي كانوا فيه يختلفون، فهو مرجع البشرية -كلها- لحسم الاختلافات الأساسية، لا يمكن أن يكون المؤمنون على شيء حتى يقيموا القرآن المجيد ويتشبثوا بمنهجه ويؤمنوا بعصمته، وأنه الكتاب الذي أنزل: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾(الفرقان: 6)، وإنه لتذكرة للمتقين وذكر للعالمين: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ (ص: 85-86).

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد من لم يتله حق تلاوته ويرتله حق ترتيله ويؤمن باشتماله على الذكر الإلهي -كله- وأنه لا نسخ فيه ولا تبديل يعتريه، وأنه كلمة الله -تبارك وتعالى- تمت صدقًا وعدلاً لا مبدل لكلماته. وأن كل ما جاء به هُو الحق وهو الأحسن تفسيرًا، وهو الأقوم في كل شيء.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد منْ لم يلتزم منهجه ويحل حلاله، ويحرم حرامه، ويؤمن به ويتبع سبيله ويتمسك بشرعته ومنهاجه، ويعتصم بسبيله وبحبله.

ويعد هاجرًا للقرآن المجيد من لا يجعله مرجعيته في كل ما يأخذ وفي كل ما يدع، وفي كل ما يحل وفي كل ما يحرم، فهو الشرعة وهو المنهاج وهو الكافي الوافي في الأخلاق والسلوك ونظم الحياة وتحقيق العدل والأمانة.

### هـ. علوم الفقه:

تعريفه: الفقه كما يقول الإمام الرازي في (المحصول) عبارة عن: العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المستَدل على أعيانها بحيث لا يُعلم كونها من الدين بالضرورة[1]. أو هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[2].

موضوع علم الفقه إذًا هو: فعل الإنسان المكلف، ومسائل الفقه تتكون من فعل هذا الإنسان

(1) المحصول في علم أصول الفقه. م س. (1/79).

(2) الأسنوي. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. ص:

المكلف وحكم الله -تعالى- فيه كقولنا (الصلاة واجبة)، (أكل الربا حرام)...الخ.

وقيل إن موضوعه أفعال المكلفين من حيث تكليفهم بها كالصلاة والصوم، أو بتركها كالزنا والقتل، أو تخييرهم فيها كالأكل والشرب وأما حرمت عليكم أمهاتكم، وإنما حرم عليكم الميتة ونحو ذلك من الأحكام المتعلقة بالذوات والأعيان؛ فهو على تقدير محذوف؛ أي استعمال ذلك بالتمتع في الأول وإلا كل في الثاني والأصل في ذلك أنه لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها والأعيان ليست في وسع العبد ولا داخلة تحت اختياره من حيث ذاتها، بل من حيث الأفعال المتعلقة بها.

ومسائله إما أن تتعلق بالعبادات أو بالمعاملات أو بالمناكحات أو بالجنايات، ولذا اشتهر تقسيمه إلى أربعة؛ لأن الغرض منه انتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد، وذلك بكمال قواهم النطقية والشهوية والغضبية، فما به كمال النطقية هو العبادات، وما به كمال الشهوية أن تعلق بالأكل ونحوه، فالمعاملة أو بالوطئ ونحوه فالمناكحة وما به كمال الغضبية هو الجنايات ونحوها.

وفائدته العمل بمقتضى الشرع الشريف من عبادة الخالق ومعاملة الخلائق على وجه الصحة والفوز بالنجاة من النار ودخول الجنة مع الأبرار لمن استمسك بعراه وعمل بمقتضاه.

وفضله أنه أشرف من علوم العربية ومن علم التفسير والحديث والأصول باعتبار فائدته؛ لأنها كلها وسائل إليه وإن كان لها شرف عليه باعتبار موضوعها، لكن الظاهر أن شرف الثمرة فوق شرف الموضوع ونسبته لما عداه أنه بعد ما تقدم ذكره من العلوم التي هي وسائل إليه وبعد التوحيد؛ لأن التقليد فيه كاف بالإجماع وفي التوحيد فيه نزاع، لكن ذلك لمن أراد تحصيله عن الأدلة واستنباطه منها. وأما من أراد تحصيله تقليدًا كما هو الجاري في هذه الإعصار المتأخرة فذلك لا يتوقف على سبق تلك العلوم، بل ينبغي التعجيل به ولو قبلها مسارعة إلى تصيح العبادة والمعاملة.

وواضعه الأئمة المجتهدون السابقون وأولهم أبو حنيفة ﷺ.

وحكمه الوجوب العيني إن توقف عليه صحة العبادة والمعاملة وإلا فالكفائي إلى أن يحيط بمعظم الأحكام فيكون حكمه الندب.

وطريق استمداده الكتاب والسنة والإجماع والقياس مع مراعاة العربية والأصول، ثم أن مجرد العمل به لا يعتبر شرعًا إلا بعد صحة العقائد الإسلامية؛ لأنها أساس القواعد الدينية وقد وضعوا

لها فن التوحيد ولكن لما كانت تلك العقائد متقررة عند العباد وكان معظم الباعث على تدوينها؛ فمع أهل العناد بخلاف أحكام الفقه كان الفقه أهم من التوحيد بهذا الاعتبار، ولذلك أخرت مباديه وإن كان ينبغي تقديم تحصيله.

### الفكر الفقهي وتأثير الإسرائيليات

إن بعض الفقهاء قد توسعوا في بحث المسائل ومد سلطان «الأرأيتيين» وبسطه على مختلف جوانب الحياة، فاضطروا للتوسع في الأدلة تحت ضغط تصور خاطئ بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وقد رد ابن حزم وغيره مثل هذا الادعاء فشفى وكفى، فليراجع في موضعه من «إحكام الأحكام في مباحث القياس والاستحسان»، خاصة في الباب التاسع والثلاثين منه، ولقد بلغ عدد الأدلة المختلف فيها عند بعض متأخري الأصوليين سبعة وأربعين دليلاً بعضها لم تبن عليه إلا مسألة واحدة من مسائل الفقه.

ولاشك أن هذا قد فتح بابًا واسعًا لدخول كثير من الفقه الدخيل إلى هذه الأمة في سائر الأبواب، وإنا ذاكرو بعض الأمثلة التي نقل ابن حزم في الأحكام جملة منها في 161/5 وما بعدها قال: حرم بعض المالكيين ما وجد من ذبائح اليهود ملتصق الرئة بالجنب، وهذا مما لا نص في القرآن ولا في السنة على أنه حرم على اليهود، ولا هو متفق عليه عندهم، لكنه شيء انفردت به الربانية منهم، وأما العاناتية والعيسوية والسامرية فإنهم متفقون على إباحة أكله لهم.

يقول ابن حزم معقبًا على ذلك بلهجته الساخرة القاسية... فتحرى هؤلاء القوم -وفقنا الله وإياهم- ألا يأكلوا شيئًا من ذبائح اليهود فيه بين أشياخ اليهود -لعنهم الله- اختلاف، وأشفقوا من مخالفة هلال وشماي شيخي الربانية، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

واحتجوا أيضًا في إباحة قتل المسلمين وسفك الدماء المحرمة بدعوى المريض أن فلانًا قتله، ورسول الله ﷺ يقول: "لو أعطى قوم بدعواهم لادعى رجال دماء قوم وأموالهم"[1]، فأباحوا ذلك بدعوى المريض.

---

(1) لو يعطى الناس بدعواهم... إلخ: روي في جامع البخاري (04552)، ومسلم (01711/01)، وابن حبان (05082)، و(05083)، وسنن ابن ماجة (02321)، والبيهقي الكبرى (10803) (10585)، و(11447) (11229) و(20712) (20501) و(21197) (20986) و(21199) (20988) و(21200) (20989) و(21201) (20990) والدارقطني (04268)، والنسائي الكبرى (05994)، وشرح معاني الآثار للطحاوي (04662) و(04663) و(04677)، ومسند أبي عوانة (06005) و(06006)، وأبي يعلى (02588) (02595)، وأحمد (03188) و(03292) و(03427)، ومصنف عبد الرزاق (15272) (15193)، ومعجم الطبراني الأوسط (07971)، والكبير (11223) و(11224) و(11225).

واحتجوا بما ذكره بعض المفسرين من أن المقتول من بني إسرائيل لما ضُرب ببعض البقرة عادت إليه الحياة، وقال: فلان قتلني.

قال أبو محمد: "وهذا ليس في نص القرآن"، وإنما فيه ذكر قتل النفس والتداري فيها، وذبح البقرة وضربه ببعضها، وكذلك يحيي الله الموتى، فمنْ زاد على ما ذكرنا في تفسير هذه الآية فقد كذب وادعى ما لا علم لديه، فكيف أنْ يستبيح بذلك دمًا حرامًا ويعطي مدعيًا بدعواه، وقد حرم الله تعالى ذلك، فمن أعجب ممن يحتج بخرافات بني إسرائيل التي لم تأت في نص ولا في نقل كافة، ولا في خبر مسند إلى رسول الله ﷺ في مثل هذه العظائم.

ثم استعرض أبو محمد أقوى ما أورد في تفاصيل قصة بقرة بني إسرائيل من آثار ملأت مطولات التفسير والآثار لم يتعرض القرآن المجيد لها، بل جاءت في روايات الآثار فقال:... وهذه: (أي الروايات) مرسلات وموقوفات، لو أتت فيما أنزل علينا ما جاز الاحتجاج بها أصلاً، فكيف فيما أنزل في غيرنا؟

ثم ذكر من استنباط من قوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ. فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ (الأنبياء: 77-78)، وجوب جذ ما أتلفت الغنم من زرع أو كرم ليلاً على أصحابها، وبين بطلان ذلك ثم ذكر استدلال الفقهاء بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المائدة: 47) فخطأ المستدلين بهذه الآية الكريمة على القصاص، وقال:... أما نحن فلا نأخذ بهذا؛ لأننا لم نؤمر به، وإنما أُمر به غيرنا.

ثم استدل على إيجاب القصاص بالآيات التي خوطبنا بها نحو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 193)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل: 126) ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى: 37).

ثم استعرض جملة من الأحكام المتفق على نسخها مما ورد في شرائع السابقين، وتوقف عند تلك التي تمسك مخالفو الظاهرية من الفقهاء بها وناقشها، ومنها قول بعضهم بوجوب رجم اللوطي؛ أي منْ يفعل فعل قوم لوط متخبطًا أو مستأنسًا برجم الله قوم لوط وقراهم بالحجارة[1]

(1) الإحكام: 169-5/168.

ومن اللافت للنظر أن هناك نماذج في كل باب من أبواب الفقه تقريبًا على هذا النوع من المذاهب والأقوال، بل إن أفكار المسخ التي كانت سائغة قبل الإسلام، ورحم الله البشرية منها بالإسلام، أخذت تفرض نفسها على بعض الفقهاء ليقولوا فيها كلمتهم مثل تشكل الجن بأشكال الإنس، إذا حدث هذا فهل يحسب هؤلاء في نصاب المصلين يوم الجمعة؟ وموضوع زواج الإنس بالجن، وادعاء الزانية الحبل من جني، وهل يُدرأ الحد به أم لا؟ وقد نقل «جولدتسهير» بعض هذه الاهتمامات الفقهية بطريقته، وشنع عليها[1]، ومن المفيد أنْ نورد هنا ما قاله المعلقون الأفاضل -من العلماء المسلمين- على ما أورده «جولدتسهير» قالوا -رحمهم الله-:

"العلاقات الجنسية بين الإنس والجن ضرب من الأساطير، انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى العقل اليهودي، ثم إلى القصص الشعبي عند العرب، ومن ثم إلى الخيال الشعبي لدى المسلمين، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط، والجاحظ يسفه هذه الخرافات وينكرها[2]، ويسمى الأشخاص الذين يسلمون بصحتها: علماء السوء، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطة".[3]

وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثري الخاص بالتوراة[4] أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية، توهم أن مثل هذا الزواج مستمد من القرآن استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء: 64) وغيرها من الآيات الكريمة الأخرى.

ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ (النحل: 72) واستنادًا على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه، غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء[5].

ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعًا، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين وفقهاء آخرين من أهل السنة، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء

(1) انظر: العقيدة الشريعة، ص174.

(2) انظر: الحيوان، ج1 ص85 وما بعدها.

(3) انظر: الدميري، ج 2 ص 25، مادة سعلاة.

(4) بقلم ر. كامبل ثومبسون، م28، ص83، وفي كتاب الفوكلور ج2 ص 388 سنة 1900 للسايس.

(5) السبكي طبقات الشافعية، ج 5 ص45.

وسرعة الخاطر إلى أن واحدًا من آبائهم كان من الجن[1]. ويحكي «الفرديل» أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحدًا من أهل مدينتهم توفي حديثًا سنة 1908م كان له فضلًا عن زوجته الشرعية علاقات جنسية جنية «أهل تلمسان المسلمين[2]». وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن حق الملك[3]. ويمكن هنا أن نشير إلى الشافعي، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء، فقد روي عنه هذا المبدأ العام: «منْ زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته» لقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ إلا أنْ يكون نبيا، ولا نبي بعد محمد ﷺ[4] قلت: لكن مذهب الإمام الشافعي لم تسلط عليه الأضواء في هذه المسألة، ولذلك استمر المسلمون إلى عهد قريب جدا يلقبون بعض المفتين بأنه مفتي الثقلين؛ أي الإنس والجن، وهناك منْ ينسب إلى بعض الأفاضل الأحياء المعاصرين أنه يتحدث إلى الجن، وأن هناك منْ دخل الإسلام منهم على يديه، بل إن هناك منْ أخذ يُجري مقابلات صحفية ينشرها مع زميل له يبدو أنه من هيئة الإعلام أو وزارة الإعلام لإخواننا الجن: كأن المسلمين المساكين لا تكفي لإذهاب ما بقي من عقولهم أجهزة الإعلام المعاصرة العملاقة فاستعانوا عليهم بإعلام إخواننا الجن. وقد اطلعتُ -مؤخرًا- على كتاب مطبوع تحت عنوان: «حديث صحفي مع الجني المسلم الأخ كينجور».

### فقه المخارج والحيل

نعود إلى الفقه وما دخل إليه، وما احتمله مركبه تحت ضغط ذلك التراث المختلط، والإصر والأغلال التي استحييت والتي لابد من أنْ تحل قيود وأغلال الأمم بالكتاب المنير والنور الذي جاء به القرآن والهدى الذي حمله خاتم النبيين؛ إذ بذلك التراث يحيط بنا ويدفع بعض الفقهاء إلى اللجوء إلى ما عرف بفقه المخارج والحيل.

وقد عُرفت الحيل الفقهية بأنها الطرق الخفية، التي يلجأ إليها للتوصل إلى غرض ممنوع فقهًا، وما كان المسلمون يعرفون الحيل إلا بأنها ما يكون مخلصًا شرعيا لمنْ ابتلي بحادثة دينية،

---

(1) كما في تذكرة الحفاظ للذهبي ج2 ص149. وقد ذكر ابن خلكان وفيات رقم 763. أن شخصا كان أخا لجني في الرضاع. وانظر أيضا أبحاث في فقه اللغة العربية. لجولدتسهير ج2/108 وحديثا كتاب مكدونالد الموقف الديني والحياة والإسلام. ص143 وما بعدها. ص155.

(2) مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية سنة 1908.

(3) طبقات الشافعية. ج5 ص179. انظر أيضا أبحاث في فقه اللغة العربية. ج1 ص109.

(4) طبقات الشافعية. م. س. ج1 ص258.

ويسميها بعضهم المخارج.

وعرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعًا في صورة عمل معتد به... أما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله فليس تحيلاً ولكنه يسمى تدبيرًا أو حرصًا أو ورعًا.

وما كان المسلمون بحاجة إليها لو التفتوا للقواعد التي اشتمل القرآن العظيم عليها والمبادئ التشريعية التي تقوم على التيسير والتخفيف والرحمة ورفع أي حرج، وكيف يحتاج الناس إلى مخارج وحيل تخلصهم من شريعة بنيت كل قواعدها على نسخ الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة وتبنت في سائر قواعدها التخفيف والرحمة واليسر؟

لاشك أن تلك الاتجاهات الفقهية التي أشرنا إلى بعض معالمها قد وضعت على المسلمين قيودًا وإصرًا وأغلالاً، ثم عادوا يبحثون عن حيل ومخارج يؤصل لها، ويلجأ إليها، ولم تكن إطلاقية القرآن، ومنهجيته المعرفية الضابطة لكل صغيرة وكبيرة، باعتباره كتابًا يتضمن الوحي الإلهي المهيمن على ما سبق بحاكميته وخاتميته، والمهيمن على ما يلحق بإطلاقيته، بحاجة إلى فقه يسمى بـ فقه المخارج والحيل. فصدور هذا الفقه والتأصيل له -في حد ذاته- دليل ارتباك وإحساس بالحرج أمام جملة من القضايا الفقهية والأحكام التي تبدو فيها الشدة، وذلك يتعارض مع روح هذه الشريعة ومقاصدها في التخفيف ورفع الحرج واعتبار الأصل في المنافع الحل، والأصل في المضار المنع، فطرح فكرة المخارج والحيل ضمن الأصول والفروع، وبالذات في مجال الفقه والتشريع أدى إلى بروز مشكلات في مجالات كثيرة، وآثار عقلية ونفسية لا تخفى على المراقب الفاحص المتتبع لأطوار الفكر الإسلامي.

ومن تلك المشكلات التغافل عن الكثير من الكليات والغايات والمقاصد القرآنية، والانصراف الكلي إلى الدليل الجزئي ومناهج تأصيله وقراءته والاستدلال به، وذلك شأن العقليات التقنينية الجزئية، أما النبوة، فإنها تعمل على إيجاد العقلية الكلية المقاصدية، ولذلك حددت المهام الأساسية للنبوة بقوله تعالى:﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: 164).

فالنبوة تقرن بين تعليم الكتاب والحكمة والتزكية والتطهير، ولا يتم ذلك إلا بتلاوة، لا مجرد قراءة الحرف، فذلك قد يُحدث فصامًا بين النظرية والتطبيق، ويقضي على فقه التدين، أما

التلاوة فمن شأنها التدبر والتأمل والتعلم، ولا يتحقق ذلك من غير رد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات، وربط الأعمال كلها بالمقاصد والغايات.

أما فكرة التعبد، بمعنى تجاوز الحِكم والعلل والمقاصد وتعضية القرآن وإعمال التجزئة والتشطير والتقنين القائم على ملاحظة الجزء باعتباره كيانًا مستقلا عن الكل، فكل تلك الأفكار لا يمكن أنْ تنسجم مع مهام النبوة ولا الخلافة التي على منهاجها وهي تصطدم بختم النبوة، وختم الوحي وعالمية الرسالة وشمولها، ويضطر الناس في إطار ذلك الفهم الجزئي إلى البحث عن الحيل والمخارج. والتفلت من الضوابط الجزئية بشكل قد يحملهم على إهمال الكليات، وتجاوز الغائية والتشبث بالشكليات والغفلة عن الحِكم والمقاصد.

فحين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزيئية، واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك، وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة -أصلاً- لجأوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة ورفع الحرج. لما احتاجوا لأنْ يبتكروا نوعًا جديدًا من الفقه يبقي على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها.

وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفقهاء الخروج من أزمات الفقه الذي دخله سرطان الإصر والأغلال، بما يسمى بـ"المخارج والحيل"، حاول فريق آخر التخلص من الدليل الشرعي أو النقلي وتقليص دوائر عمله -ما أمكن- موجهين إلى هذه الأدلة النقلية من الكتاب والسنة اتهامات التشابه والتعارض؛ لينصرفوا عنها نحو الدليل العقلي، فتلك الأدلة في نظر بعضهم لا ينبغي أنْ يتصل بها الناس؛ لأنهم لن يفهموها كما يستطيعون فهم أقوال الأئمة ناسين أو متناسين خاصية القرآن الأساسية: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر: 17. 32. 40).

فبالإضافة إلى ما ذكره الكرخي، يمكن أنْ يُفهم في هذا الإطار ما ذكره إمام الحرمين في البرهان وما نقله فخر الدين الرازي وغيره من المتكلمين عن البعض من أن الأدلة اللفظية لا تفيد إلا الظن لبنائها على مقدمات ظنية، ولتوقف القطع بالدليل اللفظي على القطع بأمور عشرة[1]. كما يمكن أنْ تفهم تلك المعارك، وردود الأفعال التي أدت إلى مزيد من التشبث بالدليل اللفظي حتى لو كان مجرد أثر من آثار الصحابة، وظهور القول بحجية قول الصحابي، وظهور من عُرفوا

(1) سردها في المحصول 1/547 وما بعدها. والمحصل31 والأربعين -424 426. ونهاية العقول.

بعد ذلك بالحشوية، الذين اتُّهموا بقبولهم كل حشو مفهوم أو غير مفهوم من الروايات، كما عرف بهم بعض الكاتبين في الفرق، كصاحب كتاب الحور العين في مواضع عديدة[1].

على أنّ ترك الدليل العقلي كذلك لم يقتصر خطره على ما ذكر، بل قد ولد مشكلات أخرى عديدة. فمن خلال فهم خاطئ ادعى بعضهم وجود ما هو مشكل في القرآن الكريم من الآيات، وتحول الحديث فيما عرف «بمشكل القرآن» إلى علم من علوم القرآن، وفي هذا الإطار كتب ابن قتيبة كتابه المعروف «تأويل مشكل القرآن» كما كتب كتابًا آخر أسماه «تأويل مشكل الحديث» وحاشا كتاب الله أنْ يكون فيه مشكل وتنـزه رسول الله ﷺ وصحيح حديثه أنْ يكون فيه شيء من ذلك.

فلم يكن هناك مشكل لا في القرآن ولا في الحديث الصحيح المرفوع، ولكنه الفهم الخاطئ لمفهوم «المتشابه» من ناحية، ولوجود قطاع كبير من المشتغلين بالمعارف العقلية أراد أنْ يقلص من مساحة وعمل نفوذ الدليل النقلي لحساب الدليل العقلي وغيره في إطار ذلك التصور الرافض لشرعة الإصر والأغلال والرافض لفقه المخارج والحيل، بذات الوقت حاول البعض أنْ يبحث عن المخارج الجزئية في الدليل العقلي.

بل إن الآلاف من البحوث والدراسات المتعلقة «بحجية السنة» لو جرى تتبع دقيق لمحاولات تحليل وتفسير منهجي لمعرفة كيفية ظهورها لوجد أنها قد أعدت في إطار محاولة معالجة هذه الإشكالية نفسها، وفي جو من المساجلات الكلامية، وذلك بعد أنْ وجدت طوائف كثيرة من الأُمة تتجادل حول وسائل الخروج من ذلك الحرج الذي أحاط بحياة الناس في إطار ذلك السقف من الفهم والمعرفة للكتاب الكريم والسنة النبوية. فظن أن لا مخرج من ذلك الحرج إلا باعتماد العقل وتعزيز مكانته خاصة من بعد شيوع الوضع والدس على السنة، ومساهمات بقايا يهود في تأجيج تلك المعارك.

وقد أحدثت هذه النقلة العقلية بدورها، خاصة على مستوى السنة إشكاليات عديدة؛ إذ أصبحت مصدرًا لإثارة الكثير من القضايا وبعضها يندرج في إطار الاعتقاد الإسلامي، وأثرت في تصورات الإنسان المسلم، وشُوهت كثيرًا من معالم تصوره ومنهجيته، فبرزت الإشكاليات المتعلقة بصفات البارئ -عز وجل- والتأويل وما ترتب على ذلك من مشكلات صادرت من المسلمين محجتهم البيضاء التي تركهم عليها الرسول ﷺ.

(1) ويمكن الاطلاع على بعض المراجع التي تحدثت عن هؤلاء في حاشيتنا على المحصول 1/540.

من هنا تبدو إشكالياتنا الفكرية مع تراثنا بأنواعه إشكاليات كبيرة، سواء في مجال التفسير أو السنة أو الأصول الفقهية أو في مجال الفقه ذاته أو في مجال علم الكلام وغير ذلك من المجالات الفرعية ذات العلاقة، مما يستدعي استنفار جهود وعقول أذكياء الأمة كافة؛ لمعالجة تلك المشكلات وتحرير العقل المسلم من آثارها، والخروج من سائر الفتن بكتاب الله المخرج منها وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- اللذين لا شك في قدرتهما على تزويد أمم الأرض كلها بفقه عمراني يحقق السعادة في الدارين، ومن لم يكفه النوران العظيمان فلا كفاه الله.

إن دراسة هذه الأمور وكثير غيرها من خصائص ذلك العصر ستساعد كثيرًا في عمليات المراجعة لتراثنا، وقد نجد أنفسنا بعد ذلك في حاجة إلى تأسيس معارف كثيرة وتخصصات تضاف إلى علوم القرآن، وغيرها من معارفنا النقلية وقد نعيد خارطة تصنيف علومنا النقلية -كلها- بناءً على ذلك. وقد نتوصل - بعد تلك الجهود- إلى إطار مرجعي منهاجي؛ لإعادة قراءة تراثنا وبناء وتشكيل علومه، وإعادة بناء علوم اجتماعية موازية تقوم على «الجمع بين القراءتين»، قراءة الوحي وقراءة الكون بخصائص معينة ومنهاجية القرآن المعرفية.

## ثالثا: معالم المنهج الإسلامي في القرآن

### 1. طبيعة المنهج الإسلامي

يمكن تعريف المنهج: أنه وسيلة معرفية إلى قيادة العقل الإنساني إلى الحقيقة، أو إلى ما يغلب على الظن أنه الحقيقة، حتى لو لم تكن هي الحقيقة في الواقع ونفس الأمر؛ فالحقيقة مثل كنز دفين يبحث الإنسان عنه بوسائل متعددة: كالحفر وقراءة التاريخ والخرائط، والتفكر والنظر العقلي والتذكر والتدبر وما إليها، وقد يصادف الإنسان الحقيقة وقد يخطئها، وهو مثاب مأجور أصاب أم أخطأ، المهم أنْ يبذل كل جهوده وطاقاته وقدراته المعرفية بصدق وإخلاص وبوسائل ومنهج سليم لمقاربتها[1]، وإنما قلنا: «يقود إلى الحقيقة» ذلك لأن هناك قطعيات لا تقبل تعددًا في الحقيقة الواحدة الثابتة؛ ويؤخذ بنقيضها أيضًا؛ فعدم مصادفة الحقيقة الواحدة الثابتة لا يقبل عذرًا فيها، وتلك القطعيات لا تبلغ هذه الصفة إلا بعد المرور بكثير من الحواجز المنهجية، وهذه الحقائق من شأنها أنْ تكون لها علامات وأدلة تقود إليها عندما تُكتشف، واكتشاف تلك العلامات والأدلة يقع في دائرة الممكن لقوى الوعي الإنساني أنْ توصل إليه. في حين يُقبل في الظنيات غلبة الظن بأنها «الحقيقة» حتى لو لم يصادفها الباحث. وللإمام الغزالي تفصيل حسن في هذا المجال؛ حيث قال: «النظريات قطعية وظنية، والقطعية كلامية وأصولية وفقهية، ونعني بالكلامية: ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع: كحدوث العالم، وإثبات المحدِث وصفاته، وبعثة الرسل؛ (قلت: وسنن الكون وقوانينه تندرج في هذه القطعيات) وأما الأصولية فمثل حجية السنة... إلخ»[2].

والمنهج ضابط صارم يُحدد للعقل مساره بمنتهى الصرامة، سواء أمارس العقل التحرك في الكون، أم في نصوص الوحي بحثًا عن الحقيقة؛ ولذلك فإنه من المتعذر أنْ يتصالح المنهج مع

---

(1) القانون العلمي من شأنه أن يحكم علاقة الباحث بالحقيقة. وذلك بعد الكشف عن طبيعة العلاقات الارتباطية التي تحيط بظاهرة معينة. وتحكم تحركاتها المتلاحقة. وأسلوب الوصول إلى الحقيقة مشكلة مستقلة عنها. وراجع: حامد ربيع. «مقدمة عامة للتعريف بالمنهاجية العلمية: مذكرات غير منشورة لطلاب النظرية السياسية» (جامعة القاهرة: مكتبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) هذا وقد اهتم علماء الأصلين في تراثنا: أصول الدين وأصول الفقه بمسألة وحدة الحقائق وتعددها اهتماما كبيرا؛ وذلك لما يترتب عليها من انقسامهم في موقفهم من تصويب المجتهدين كافة. أو اعتبارهم مخطئين والمصيب واحد غير معروف: فراجع المسألة واختلافهم فيها. وتعدد مذاهبهم. وطرائق مناظراتهم فيها في: أبو الحسين البصري. «المعتمد». بيروت: دار الكتب العلمية. 1983. 93-2/370. الجويني. «البرهان في أصول الفقه». المنصورة: دار الوفاء. 1992. 68-2/859. الغزالي. «المستصفى». بيروت: دار الفكر. د. ت. 78-2/363.
وراجع كتابنا المشترك للشهيدة الراحلة أم الفضل د. منى أبو الفضل والفقير إليه -تعالى- «نحو بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية» طبع ونشر دار السلام- ط1. القاهرة: (1430هـ/2009م).

(2) نقله التفتازاني عنه وأورده العطار في حاشيته على جمع الجوامع. انظر: ابن السبكي. «جمع الجوامع» (القاهرة: الحلبي. د. ت.) 2/428.

العقل الفطري أو الطبيعي.

والمنهج وسيلة وأداة لبناء قواعد التفكير، وإرساء دعائم ضوابط البحث العلمي والمعرفي، التي من شأنها أن تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في الفكر وفي البحث العلمي[1].

وإذا كان «المنهج» علمًا بالطرق المنتجة الموصلة إلى الغاية، وإدراكًا ووعيًا بالخطوات والوسائل والوسائط التي تحقق ذلك فإنه في هذا يؤدي دور الموجه والدليل والقائد الذي يساعد في معرفة سلامة الخطوات المنهجية، وتتابعها واتصالها بحيث تكون كل خطوة معززة مساندة لما قبلها، مؤدية لما بعدها دون ضلال في الطريق، أو انحراف في الغاية، أو تيه عن القصد.

وعند دراسة الظواهر فإن الخطوات المنهجية العلمية تسير بالتسلسل التالي:

1. الملاحظة؛

2. الوصف؛

3. الفهم؛

4. التحليل؛

5. التفسير: وهنا يبدأ بناء النموذج المعرفي لينطلق المنهج والنموذج متضافرين؛

6. التنبؤ؛

7. التحكم.

وتنطبق الخطوات المنهجية السبعة بشكلٍ تام على العلم الطبيعي؛ حيث يؤدي المنهج أهم وظائفه وهي:

1. الفهم؛

2. التفسير؛

(1) لقائل أن يقول: إن «قواعد المنطق» هي التي تستخدم لعصمة الذهن من الوقوع في الخطأ عند ممارسة التفكير. فهل تريدون بهذا التسوية بين المنهج والمنطق؟ والجواب: أن المنهج في جوهره: ترتيب مقدمات صحيحة بحسب المطلوب للوصول إلى نتائج. فالمقدمات تشتمل على المعلوم الذي يوصل إلى المجهول. وهناك حوار وجدل كبيران بين المتكلمين المسلمين في هذا الأمر تجده مفصلا بإسهاب كبير في: المواقف للإيجي. المرصد الخامس في «النظر» الذي عرف بتعريفات كثيرة. منها: إنه «الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن». ومنها: إنه «اكتساب المجهولات من المعلومات».وراجع ذلك -كله- في: عضد الدين الإيجي. «المواقف». بيروت: دارالكتب العلمية. 1998م 2/196 ففيها فوائد جمة.

3. التنبؤ؛

4. التحكم.

وقد برزت فلسفة العلوم كفرعٍ هام مستقل في العلم الحديث، ومهمته التحليل النقدي لمناهج العلوم وافتراضاتها ومصادرها ومعطياتها؛ وذلك يعطينا فكرة عن العلاقة بين «المنهج وفلسفة العلوم».

2. المنهج في القرآن:

إن كلاً من المنهج والمنهجية لدينا نحن المسلمين قد وُلد بعد نـزول القرآن المجيد، الذي بدأ بتهيئة العقل البشري وتحضيره لاستقبال القراءة ثم القراءتين والجمع بينهما[1] ليبدأ تتابع نـزول نجوم القرآن في عمليات منهجية لتغيير واقع كانت تحكمه وتهيمن عليه قيم الشرك، وتحويله إلى واقع تحكمه قيم «التوحيد والتزكية والعمران» بدلاً من قيم الشرك والجاهلية.

وردت كلمة «منهاج» في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 50)، ومع أنها لم ترد بلفظها هذا في القرآن سوى هذه المرة الفريدة، بيد أنها كانت بمثابة إعلان وتنبيه للمتدبرين عن وجود هذا المفهوم في هذا الكتاب الكوني العظيم الذي نـزل: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: 89)، ولتستغني البشرية به عن كل ما عداه ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (العنكبوت: 51).

وأي رحمة وذكرى أهم وأعظم وأجدى وأكبر من أنْ يكون بين يديك كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كتاب أحكم الله بعلمه آياته، ثم فصلها على علمه أيضًا؛ ليكون كتابًا كونيا يهدي للتي هِي أقوم، ويهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام: ليقوم الناس بالقسط

(1) راجع مرادنا بكل من القراءتين وبالجمع بينهما في دراستنا الوجيزة «الجمع بين القراءتين» وهي الحلقة الثانية من سلسلة «دراسات قرآنية» التي صدرت عن مكتبة الشروق الدولية في القاهرة. كما أن القراءة هي أول ما يبدأ الإنسان به: وذلك حين يبدأ الطفل بقراءة الصور والأشكال من حوله. فترى الطفل أحيانا يبتسم عندما تأتي أمه أو أبوه أو شخص يحبه. ويصرخ ويجهش بالبكاء إذا جاء شخص آخر. وما ذلك إلا لقراءته لصور وأشكال من يحبهم ويألفهم ويطمئن إليهم. وصور من يخافهم لغربتهم عنه أو عدم قدرته على قراءتهم أو معرفتهم. أو تحديد موقفهم منه. فهي قراءة منه للأشخاص. وكذلك حين يعبث بما حوله لدرجة كسر أو تفتيت تلك الأشياء. إنما هي محاولات منه للقراءة. فالقراءة للإنسان وظيفة حياتية أساسية مثل التنفس. وتنمو حاسة القراءة مع الإنسان وتكبر معه كلما تقدم في العمر. فالقراءة تسبق الكتابة في النشأة والتطور. وهي التي تشكل بداية عملية اندماج الفرد في المجتمع. وتدريب قوى الوعي الإنساني. وإنماء الاستعدادات المعرفية له. وحين تنمو مدارك الإنسان. ويتجاوز مرحلة الطفولة والمراهقة والشباب. قد يختص بجانب من جوانب العلم فيمارس القراءة فيه. فعالم الفلك يقرأ الأفلاك والنجوم. ويميز بينها بالقراءة فيها. ويقرأ المهندس الأرض وتربتها وطبيعتها ليصل إلى نتيجة مفادها أنها تصلح لنوع البناء الذي يريده أو لاتصلح. وإذا رأى بناء قائما قد يقوم بقراءته.

وهم يقومون بمهمة الاستخلاف في الأرض، مسلحين بالأمانة: أمانة الاختيار، ومهيئين لتحقيق «العمران» في الكون المسخر لهم، المهيأ لمارساتهم وأفعالهم: ليقود الإنسان المستخلف «قوافل التسبيح الكوني» لخالق الكون والحياة والإنسان، فيفي -آنذاك- بعهده مع الله -سبحانه وتعالى- حين قال مجيبًا له سبحانه: «بلى شهدنا» وهو لا يزال في «عالم الذر»!!

إن «مفهوم المنهاج» القرآني أهم المفاهيم القرآنية بعد التوحيد ولذلك لا ينبغي أن تكون آية سورة المائدة هي المنبع الوحيد لصياغة المفهوم قرآنيا، بل ينبغي قراءة جميع الآيات التي أوردت شبكة من المفاهيم الفرعية والمصطلحات القرآنية الإلهية التي أحاطت بمفهوم «المنهاج» كما تحيط حبات العقد بواسطته؛ ليزداد بينها تألقًا وبريقًا ولمعانًا وتزداد به ترابطًا، ومن هذه المفاهيم والاصطلاحات القرآنية: الصراط المستقيم والسبيل الأهدى والسبيل السوي وسبيل الله والهدى والنور والاتباع والاقتداء والشفاء والأسوة الحسنة والطريق الواضح البين الذي لا يخشى سالكه تيهًا أو ضلالاً، فهو محاط بالنور المبين ومزود بكل معالم الهداية، التي لاتسمح بالانحراف عنه لمن يسلكه؛ إذ ﴿لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ (طه: 104) فاستقامته ووضوحه، وبروز معالمه، ووضوح طرفي البداية والنهاية يجعل سالكه مستيقنًا بأنه على الهدى، آمنًا من الوقوع في الضلال، وتتضافر آيات الكتاب -كلها- بعد ذلك في العقيدة والشريعة والسلوك والقصص والعبر والأمثال والوعظ والتوجيه والوعد والوعيد على إبراز هاتيك المعالم المنهجية والسنن والقوانين الكونية والاجتماعية وسنن الخلق وقواعد العناية ونظم الإبداع؛ لتجعل هذا «المنهج الكوني القرآني» بحيث تبصره البصائر وتشاهده الأبصار، وتعيه الآذان، وتدركه الأفئدة والقلوب التي في الصدور، ولاتخطئه العقول.

وذلك يعني أن سالك هذا الطريق أو ناهجه يستطيع الاطمئنان إلى أنه بالغٌ الغاية وواصلٌ إلى المراد ومدركٌ للبغية؛ ولذلك قرن الله -سبحانه وتعالى- «المنهاج بالشرعة» فهناك شرعة يريدها الناس ويحتاجون إليها بحثًا عن الاستقامة في تنظيم حياة الخلق، تحقيقًا لمهام الاستخلاف وفقًا لشرعة الحق، وتحقيق العدل فيهم وذلك ما لا يتحقق إلا بمنهاج واضح بين؛ وذلك المنهاج هو الذي رسم القرآن المجيد معالمه وأبانها وأوضحها؛ أي أن اقتران «الشرعة» «بالمنهاج» يوحي بأن الله قد جعل في القرآن شريعةً مقترنةً بمنهاج يوضح ويبين منهاج تطبيقها واتباعها، وتشكيل الحياة بمقتضاها بجوانبها كلها، كما يستلزم أن يكون «المنهاج» ضابطًا صارمًا للفهم والوعي، وإدراك المقاصد والغايات، وضبط السلوك والاتباع وسلوك سبيل الهداية، والوصول إلى النور. كما

يضبط المنهج سلوكنا في فقه التدين وممارسته واتباع القرآن فيه، والتأسي بسيدنا رسول الله ﷺ في ممارسته لنصل إلى النور والشفاء والهداية بضوابط، فكان القرآن بيانًا ومبينًا ونورًا وهداية وصراطًا مستقيمًا يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ومناهج الاطمئنان والأمن والأمان والعمران والاستقرار.

فإذا وجهنا أنظارنا نحو بعض أحاديث رسول الله ﷺ فإننا نجد ما نبهنا إليه ظاهرًا بينًا في تلك الأحاديث وفي مقدمتها قوله ﷺ: «قَدْ تَرَكْتُكُمْ على المحجة الْبَيْضاءِ لَيْلُها كَنهارِها لا يَزِيغُ عَنْها بَعْدِي إِلا هالِكٌ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسيرى اخْتِلافًا كَثِيرًا فَعلَيْكُمْ بِما عرفْتُمْ مِنْ سُنّتِي وسُنَّةِ الْخُلفاءِ الراشِدِينَ الْمَهْدِيين عضوا علَيْها بِالنواجِذِ وعلَيْكُمْ بِالطاعة وإِنْ عبْدًا حبشِيا فإنما الْمُؤْمِنُ كالْجملِ الأَنِفِ حَيْثُما قِيدَ انْقادَ[1].» وعلى هذا فإن الحديث يضيف إلى شبكة المعاني التي تتصل

---

(1) الحديث معناه صحيح: ولذلك صححه بالسبر من صححه أما إسناده فلا يصح من خلال موسوعتين على حاسوب به نحو (265000) طريق. ونحو (136000) ترجمة مع التكرار. وبدقة على مسئولية منتجي برنامجي الألفية والموسوعة الذهبية. وفي هاتين الموسوعتين لهذا الحديث 32 طريقا. منها: عشر طرق تدور على خالد بن معدان عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي. كما في سنن البيهقي الكبرى (20338) (20125). والترمذي (02676/2) (022539/2) و(02676). والدارمي(00095). ومستدرك الحاكم (00330). ومسند أحمد (17144) والشاميين(00437). و(01180). ومعجم الطبراني الكبير(15294) (18/0617) و(15295) (18/0618). وثلاثة طرق على خالد كما في معجم الطبراني الكبير(15298) (18/0621). و(15301) (18/0624) و(15319) (18/0642). وخمسة طرق على عبد الرحمن كما في سنن ابن ماجه (00043). ومستدرك الحاكم (00332). ومسند أحمد (17142). والشاميين (01379). ومعجم الطبراني الكبير (15296) (18/0619). وأربعة طرق على عبد الرحمن وحجر بن حجر كما في جامع ابن حبان (00005). وسنن أبي داود (04607) ومستدرك الحاكم (00333). ومسند أحمد (17145). وخمسة طرق على يحيى بن أبي المطاع عن العرباض بن سارية كما في سنن ابن ماجه (00042). ومستدرك الحاكم (00334) ومسند الشاميين (00786). ومعجم الطبراني الأوسط (00066). و(15299) (18/0622). وطريق واحد على أبي إسحاق السبيعي كما في مستدرك الحاكم (03336) وطريقان على رجل مجهول العين كما في مسند الحارث (00055). و(00056). أما خالد وأبو إسحاق فمدلسان ولم يصرحا بالسماع. وأما عبد الرحمن وحجر فلم يوثقهما أحد. إنما ذكرهما ابن حبان في ثقاته وهو مشهور بتوثيق الجاهيل. وأما يحيى بن أبي المطاع فلم أجد توثيقا له عن معاصر له. إنما وثقه دحيم عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي وذكره ابن حبان في ثقاته ولم يدركاه. وقد أنكر سماعه من العرباض أبو زرعة الرازي ودحيم. ففي (01تهذيب الكمال للمزي) (08251) (ق) يحيى بن أبي المطاع. قال أبو زرعة الدمشقي حدثني عبد الرحمن بن إبراهيم. قال: حدثنا محمد بن شعيب. قال: أخبرني الوليد بن سليمان بن أبي السائب. قال: صحبت يحيى بن أبي المطاع إلى زيزى. فلم يزل يقرأ بنا في صلاة العشاء وصلاة الصبح في الركعة الأولى بقل هو الله أحد وفي الركعة الثانية بقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس. قال أبو زرعة. فقلت لعبد الرحمن بن إبراهيم: تعجبا لقرب عهد يحيى بن أبي المطاع وما يحدث عنه عبد الله بن العلاء بن زبر أنه سمع من العرباض بن سارية. فقال: أنا من أنكر الناس لهذا وقد سمعت ما قال الوليد بن سليمان. قال عبدالرحمن قال محمد بن شعيب قال الوليد بن سليمان. فحدثت أيوب بن أبي عائشة بهذا. فأخبرني أنه صحب عبد الله بن أبي زكريا إلى بيت المقدس. فكان يقرأ في العشاء بقل هو الله أحد وفي الركعة الثانية بالمعوذتين. فكانت هذه أيضا إذ يحكيها الوليد بن سليمان عن يحيى بن أبي المطاع لأيوب بن أبي عائشة فيحدثه بمثلها عن بن أبي زكريا أكبر دليل على قرب عهد يحيى بن أبي المطاع وبعد ما يحدث به عبد الله بن العلاء بن زبر عنه من لقيه العرباض والعرباض قديم الموت. ومنها طريقان يدوران على إسماعيل بن عياش عن مهاجر بن حبيب كما في مسند الشاميين (00697). ومعجم الطبراني الكبير(15300) (18/0623) أما إسماعيل فمختلف في توثيقه. وأهل المصطلح على أن الراوي إذا اختلفوا فيه بين مجرح ومعدل فالجرح عندهم مقدم: لأن المعدلين بنوا تعديلهم على أصل. هو أنهم لا يعلمون عن هذا الراوي شرا. فجعلوا عدم علمهم هذا أصلا بنوا عليه تعديله. في حين بنى المجرحون جرحهم على أصل أنهم يعلمون عن هذا الراوي شرا. فجعلوا علمهم هذا أصلا بنوا عليه تجريحه والقول المبني على علم مقدم على القول المبني على عدمه. وأما مهاجر بن حبيب فلم أجد توثيقا له عن معاصر له. إنما وثقه أبو حاتم الرازي والعجلي وذكره ابن حبان في ثقاته ولم يدركوه. هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد.

بالمنهاج لفظًا آخر هُو «المحجة»، وما قال رسول الله ﷺ ذلك إلا لينبه إلى أن المنهج الذي اشتمل القرآن عليه، وبينه رسول الله ﷺ بتلاوته واتباعه لكتاب الله، وتحويل ما جاء الكتاب به من عقيدة وشريعة ونظم حياة وممارسات وعلاقات صارت كلها واضحة بينة، وإذا التبس على الناس شيء بعد غيابه ﷺ، فإنهم سيجدون في المنهاج القرآني ومحجته البيضاء، ما يستطيعون الرجوع إليه والاهتداء به والعودة إلى وضوح الطريق، واستقامة السبيل، واستنارة الصراط بذلك المنهج، فهو منهاج للتأسيس وللتجديد كذلك، وفيه جميع الضمانات المطلوبة للأمن من التيه والضلال الذي قد يقع الإنسان فيه بطول الأمد وقسوة القلوب، وعوامل الضعف البشري!!

ومن هنا يتبين أن قراءة مفهوم «المنهاج» القرآني يعني قراءة جميع آيات الكتاب الكريم ذات العلاقة بالمنهج إضافةً إلى المواقف والأفعال والأقوال النبوية ذات العلاقة بالنهج.

إن الخطاب القرآني ذو وجودين: وجود واقعي خارجي يتمثل فيما بين الدُفتين من سور وآيات تندرج في أجزاء وأحزاب، ووجود معنوي تدل عليه الألفاظ المضمنة في آيات وسور، وهي مدلولات الآيات والسور ومعانيها، فكأن الآيات والسور دالٌ والمعنى مدلول عليه، وكأن اللفظ -آنذاك- يأخذ دور علامة تدعو الباحث للنظر والتأمل والتدبر والتفكر والتذكر والتعقل ليكتشف الارتباط والعلاقة بين الدال والمدلول. فالمعنى والمدلول هما المعرفة التي نبحث عنهما، ونريد الوصول إليهما، والوعاء المعرفي الذي نسعى للوصول إلى المعرفة الكامنة فيه، والكشف عنها. أما الألفاظ فهي العلامات والأشكال الصوتية أو الإيقاعية للمعنى؛ وذلك يجعل الإيقاع عين معناه على المستوى التمثيلي، وقد اقترب الشاعر الأخطل من هذا المعنى بقوله المشهور:

إن الكلام لفي الفؤادِ وإنما    جُعِل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

واللفظ علامات دالة على ذلك المعنى بمستويات مختلفة: فهي تدل أحيانًا بالمطابقة، وثانية بالتضمن، وثالثةً بالالتزام، وأحيانًا تدل بعبارة النص وفحواه ولحنه وإشاراته[1]، وعلوم العربية

(1) من العلوم التي اهتمت بالألفاظ والمعاني المفردة: علم المنطق. ويتناول المنطق مبحث الألفاظ كمقدمة لبناء القضايا التي تؤلف مقدمات القياس. وتبتدئ مباحث المنطق عادة بمبحث دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني وتقسم الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ثلاثة أقسام:

أ. دلالة المطابقة: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق.

ب. دلالة التضمن: دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمنه كدلالته على الحيوان أو الناطق في ضمن الحيوان الناطق.

ج. دلالة الالتزام: دلالة اللفظ على أمر خارج عن المعنى لازم له كدلالته على قبول وصفة الكتابة على ما فيه.

انظر: أبو حامد الغزالي. معيار العلم في فن المنطق. بيروت: دار الأندلس. 1983م 3-41. أحمد الدمنهوري. إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. 1948م. 7-6 وراجع: طه العلواني. المحصول في علم أصول

من نحو وصرف وبديع ومعانٍ وبلاغة وفصاحة -على وجه الإجمال- وعلم التفسير والكثير من علوم القرآن مخصصةٌ للتعامل مع الألفاظ وعوارض الألفاظ، ومهمة المنهج توظيف كل ما يحتاج إليه منها باعتباره أدوات ووسائل وأساليب للوصول إلى المعنى أو المغزى وإلى الحقيقة الكامنة فيه التي جُعل اللفظ علامة دالة عليها. والطريق بين الألفاظ والمعاني طريق طويل، لا كما يتوهم الكثيرون بأنه طريق قصير، ولذلك احتجنا إلى كل تلك المعارف والأدوات للاستعانة بها على اختصار الطريق والوصول إلى المعنى المراد، ومقاربته بكل ما تتيحه الطاقة البشرية من إمكانات. كما أن استخدام المنطق أمر لابد منه على أنْ يكون منطقًا قرآنيا، ذلك لأنه كما كان للقرآن منهجه، فإن له منطقه.

ويمكن التعامل مع الخطاب القرآني كظاهرة، والظاهرة القرآنية[1] ظاهرة فريدة، فلأول مرة في تاريخ البشرية ولآخر مرة ينـزل للبشرية وحي الله وكلمته بشكل متحد معجز للخلق كافة، وفي

---

الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1992. 1/219 ومابعدها.

عبارة النص: دلالة اللفظ على ما كان الكلام مسوقا لأجله: أصالة أو تبعا. وعلم قبل التأمل أن ظاهر اللفظ يتناوله. وسميت عبارة: لأن المستدل يعبر من النظم إلى المعنى ولأن المتكلم يعبر من المعنى إلى النظم. فكانت هي موضع العبور. فإذا عمل بموجب الكلام من أمر ونهي، سمي ذلك استدلالا بعبارة النص. وسمي أيضا عين النص. مثالها قوله تعالى: [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع] (النساء: 3). فالمقصود الأصلي من هذه الآية إباحة تعدد الزوجات. وأما المقصود التبعي منها فهو إباحة النكاح من حيث الأصل: فدلالة الآية على كلا المقصودين دلالةٌ بعبارة النص. ولئن كان الكلام قد سيق من حيث الأصل للمقصود الأصلي. فإنه قد سيق من حيث التبع للدلالة على المقصود التبعي أيضا.

إشارة النص: دلالة اللفظ على حكم غير مقصود مباشرة. ولا سيق له النص. ولكنه لازم للحكم الذي سيق الكلام لإفادته وليس بظاهر من كل وجه. ما يدل عليه اللفظ بغير عبارته. ولكنه يجيء نتيجة لهذه العبارة. فهو يفهم من الكلام. ولكنه لا يستفاد من العبارة ذاتها. مثالها قوله تعالى: [فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم] (النساء: 3). فهذه الآية يفهم منها بالعبارة أنه لا يحل للمسلم أن يتزوج بأكثر من واحدة إذا تأكد أنه لا يعدل بين أزواجه. ويفهم بالإشارة أن العدل في معاملة الزوجة واجب دائما. سواء أكان متزوجا واحدة أم كان متزوجا أكثر من واحدة كما يفهم منها بالإشارة أن ظلم الزوجة حرام مطلقا.

دلالة النص: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لوجود معنى فيه. يدرك كل عارف باللغة أن الحكم في المنطوق به كان لأجل ذلك المعنى من غير حاجة إلى نظر أو اجتهاد. وتسمى هذه الدلالة "دلالة الدلالة": لأن الحكم فيها يؤخذ من معنى النص. لا من لفظه. وتسمى أيضا "مفهوم موافقة": لأن مدلول اللفظ في محل المسكوت. موافق لمدلوله في محل النطق. فما دلت عليه العبارة وما دلت عليه الدلالة متوافقان في موجب الحكم. ولهذه الدلالة صورتان هما:

أ. فحوى الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به. مثاله قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرةٍ شرا يره﴾ (الزلزلة: 9-8). فإذا كانت رؤية ذرة خير أو شر ممكنة. فإن رؤية ما هو أكبر من الذرة من باب أولى.

ب. لحن الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه مساويا لحكم المنطوق به. مثاله قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم. نارا وسيصلون سعيرا﴾ (النساء: 10). فإذا كان أكل مال اليتامى حراما. فإن إحراقه أو تبديده هو الآخر حرام لاشتراك الأكل والإحراق في تفويت استفادة اليتامى من أموالهم. انظر: قطب سانو. معجم مصطلحات أصول الفقه. دمشق: دار الفكر. 2000 68-459.

(1) مالك بن نبي -يرحمه الله- كتاب مهم يحمل هذا العنوان: «الظاهرة القرآنية» جدير بالقراءة والاطلاع مع مراعاة الفروق الدقيقة بين المنطلقات المنهجية لنا والمنطلقات الحضارية لمالك. انظر: مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية. بيروت: دار الفكر المعاصر. 1992.

مقدمتهم النبيون والمرسلون، وهو خطاب مطلق كذلك، يتعالى على الزمان والمكان أو«الزمكان»، ويستوعبهما ويتجاوزهما، وهو مستوعب في الوقت -نفسه- لتجارب الأنبياء والمرسلين وتعاليمهم، ويستهدف هذا الكتاب أن ينشئ ويبني أمة قطبًا ووسطًا، ويخرجها نموذجًا ومثالاً للناس باعتبارها خير أمة، إلى غير ذلك من خصائصه ومزاياه، وكلها ظواهر وجودية ذات وجود واقعي.

### 3. المحددات المنهجية القرآنية:

#### أ. المحدد الأول: التوحيد محور الرؤية الكلية القرآنية

لقد جعل القرآن المجيد «التوحيد»[1] منذ البداية محور «الرؤية الكلية»[2] وبها أصبح الإنسان قادرًا على بلوغ مستوى «الاستقامة والحيدة العلمية»[3] في فهمه لما حوله وتفسيره له، وفهم خواصه، وتحديد وسائله وأساليبه؛ لأن التوحيد من شأنه تحرير الإنسان عقلًا ونفسًا وقلبًا ووجدانًا من الخرافة والأوهام، والمشاعر السلبية وسائر الضغوط والتحيزات التي من شأنها أنْ تقلل الطاقات المعرفية الواعية لدى الإنسان.

و«التوحيد» مدخل تفسيري ذو قابليات هائلة، وقدرات متنوعة لتفسير آلاف الظاهرات النفسية والسلوكية والنظمية والمعرفية في مختلف المستويات، والتفسير الذي يقدمه القرآن المجيد يؤدي إلى الفهم العميق لتلك الظاهرات، ويمكن من صياغة الأسئلة المعرفية، وتعليم الإنسان طرق الإجابة عنها، كما يمكنه من وضع المقدمات بأدق ما يستطيعه العقل البشري، وتجنيبه الخطأ؛ فتصبح عملية الوصول إلى النتيجة منضبطة تستوعب «التنبؤ المنهجي» وتتجاوزه، وقد أطلق القرآن العقل البشري من عقاله بمنهج النظر الذي جاء به، وحرره تحريرًا تاما من سلطان الكهانة والسحر والشعوذة، وقاده لمعرفة الطبيعة وغيرها مما يهم الإنسان معرفته ومنحه الشجاعة التامة والجرأة، والثقة بنفسه من خلال دعوته للعقل بأنْ يتفكر ويتدبر، ويتذكر ويفقه ويُبَصر، ويتعقل، ويُعلم ويتعلم، ويعرف، ويدرك، ودربه على ألا يتهيب اقتحام أقطار السموات

---

(1) راجع دراستنا: طه العلواني، التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة. بيروت: دار الهادي، 2003.

(2) هناك أسئلة أساسية حول حياة الإنسان وخلقه وإيجاده وخالقه وغايته، تسمى «بالأسئلة النهائية» والإجابة الدقيقة عن تلك الأسئلة من شأنها أن تعبر عن «الرؤية الكلية» للإنسان وبعبارة أخرى: ما تقدمه العقيدة من إجابات لتلك الأسئلة والرؤية التي تنبثق عن ذلك هي ما يطلق عليه «الرؤية الكلية». وقد يطلق عليها «التصور» كما كان اختيار سيد قطب -يرحمه الله- في عنوان كتابه «خصائص التصور الإسلامي».

(3) لم نختر استخدام المصطلح المترجم: الموضوعية، وإنما كان اختيارنا للاصطلاح الإسلامي: الاستقامة العلمية.

وحبكها، وفجاج الأرض وطبقاتها، ولا ظلمات أعماق البحار والمحيطات وتضاريسها، وألا يتردد في بناء وعي عقلي وإدراك منطقي تسدده وتهديه وترشده أنوار الوحي وهدايته، ليؤمن عن برهان ويسلم عن يقين؛ ويؤهل لممارسة «التزكية» في ذاته وأسرته ومجتمعه، و«العمران» في الكون الذي استخلف فيه؛ وبذلك أسس القرآن للعقلانية التوحيدية.

ب. المحدد الثاني: الجمع بين القراءتين

المنهج القرآني يساعد في الكشف عن القراءة التجزيئية والمعضّاة وتجاوزها إلى القراءة الجامعة و«الجمع بين القراءتين» قراءة الوحي وقراءة الكون، فالوحي ينبه إلى ما في الكون من عناصر ومؤثرات، وإلى ترابط الأسباب بالمسببات، وبين فعل الغيب في الواقع، وكيف يمكن رصد آثار هذا الفعل، وأين يبدأ الدور الإنساني وأين ينتهي أو يتوقف، والكون يساعد على فهم الوحي والوعي عليه وعلى قضاياه، وحسن قراءته، وكيفية استدعائه للحضور الدائم والشهود المستمر لترشيد المسيرة الكونية، وتحقيق أهداف وغايات الحق من الخلق.

ومحدد الجمع بين القراءتين يربط بين الغيب والواقع ويمكن من استخلاص محددات يُقرأ الواقع بها، ويمكن من الصياغة الدقيقة لإشكاليات الواقع والعروج بها إلى القرآن المجيد في «وحدته البنائية» للوصول إلى هديه في معالجتها.

وهكذا ينبغي أنْ نفكر في الآفاق وفي الأنفس حتى ترسخ في الأذهان والعقول والقلوب أن التغيرات التي تجري في عالم الخلق إنما هِي تغيرات نوعية تنبثق عن «صيرورة جدلية»، وأن حضارة عصرنا هذا، إنما هِي حضارة تقوم على ضوابط علمية للمنهج الوضعي، وهكذا سيكتشف العقل العلمي أن «الجمع بين القراءتين» على هذا المستوى الإدراكي كفيل بتقديم الحل الكافي والعلاج الشافي لأزمات هذا الواقع القائم على ما ذكرنا؛ لأن ذلك الحل بمستوى الأزمة، لا أقل منها ولا مقاربًا لها ولا مقارنًا لها، بل هُو مستوعب لها، ومتجاوز لأنه أرقى منها بكثير فيستوعب «الصيرورة وجدليتها»، ويستوعب «التغيرات النوعية»، ويستوعب «ضوابط المنهج العلمي» ويستوعبها بعد أنْ يقوم بنقدها وبيان ما يعتريها من قصور ناجم في جملته على الاعتماد على قراءة واحدة منفردة في الكون، وإهمال لقراءة الوحي الإلهي والقراءة به.

وفي الوقت نفسه تقوم «المنهجية المعرفية القرآنية» باستيعاب وتجاوز «العقلية السكونية» التي انبثق عنها «فكر التكرار والتعاقب والتراكم والسببية» بدلاً من «الصيرورة والتغير النوعي

وضوابط المنهج العلمية».

إن «الفكر الماضوي السكوني» القائم على ما ذكرنا قد انحرف بكثير من المفاهيم الإسلامية وقطعها عن غاياتها وبيئاتها، وفهمها بطريقة تعد غاية في القصور، منها «قضية التجديد» حيث ربطت التجديد بواحد -فرد من الناس- يأتي في كل قرن ليقوم بعملية التجديد، وفي ذلك إلغاء للصيرورة وللمتغيرات النوعية وتجاهل لمجموعة كبيرة من السنن المرتبطة بها، فما يجري في قرن ما، أو في سنة يمكن تكراره وإعادة إنتاجه في قرن أو عقد أو سنة تالية، وفي إطار فردي، ولذلك فإن ابن عربي خرج بفكرة أن النبوة لم تختم بل انتقلت إلى الولاية، فكأنها انعكست على الولاية التي تقوم بمهام التجديد[1] بديلاً عن تتابع النبوات في الأمم الأخرى، وهذا أمرٌ مرفوض، فختم النبوة عام شامل.

إن سنن الله وقوانينه وآياته في الآفاق وفي الأنفس تحكم الإنسان وتحكم المظاهر الطبيعية كذلك، فمنْ أراد شيئًا فعليه أنْ يعمل على تحقيقه بمنهج وعلى علم؛ فلكسب الحروب والمعارك وسائلها وأدواتها ومناهجها، ولتكوين الثروات وسائله وأدواته ومناهجه، وكذلك الحال في كل شأن من شئون الدنيا والآخرة.

### ج. المحدد الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني

ومن هذا المنطلق ينبغي أنْ يجري التعامل معه باعتباره مصدر المنهجية الكونية، فلا تجوز تجزئته بحال، ولا يجري تجاوز شيء منه بحجة أنه «حمال أوجه»[2] أو أية حجة أخرى «تعالى الله

---

(1) قال ابن عربي تحديدا: إن نبوة التشريع هي التي ختمت. ولكن من الأولياء من هم أنبياء (-عفا الله عنه- ليته قال. «مثل الأنبياء) لا يأتون بتشريع جديد. ولكنهم يأتون على تشريع خاتم الأنبياء التشريعيين (محمد -صلى الله عليه وسلم-). والنبوة هنا تفصيل لباطن التشريع الحاوي لأسرارٍ لم يصرح بها آنذاك. كما أنها: (أي النبوة) مقام بين القطبانية ونبوة التشريع.

(2) نقل هذا القول عن الإمام علي -رضي الله تعالى عنه- وأنه أوصى عبد الله بن عباس لما بعثه لمحاجة الخوارج بقوله: «لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه. ذو وجوه تقول ويقولون. لكن حاججهم بالسنة فإنهم لم يجدوا عنها محيصا». وقد عزا السيوطي ذلك القول إلى طبقات ابن سعد في طبقاته «الإتقان النوع التاسع والثلاثون في معرفة الوجوه والنظائر» وقد عد السيوطي هذه العبارة. عبارة مدح لأنه فسر الوجوه أو الأوجه بأنها الألفاظ المشتركة التي تستعمل في معاني عدة وليس الأمر كذلك. وكذلك ذهب مقاتل وسواه إلى ذلك. وقد عزا السيوطي القول في «الدر المنثور» (1/40) من طريق عكرمة. وجاء بلفظ آخر في «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (1/560) وسائر أسانيده فيها مقال. أما متنه ففيه الكثير مما يستدعي النظر. إذ يفترض أن الخوارج لا يحكمون غير القرآن الكريم. فلو جادلهم أحد بغيره لقالوا: أنت تجادلنا بما لا نراه دليلا. الأمر الثاني: إن القرآن الكريم مبين وبيان. وكل ما نسب إليه من التورية والكناية والاشتراك فإنه جار على قواعد كلام البشر وكلام اللغويين ولا ينبغي أن يطلق على القرآن الكريم. وقد كتبت في ذلك مقالات كثيرة للعلماء في القديم والحديث. حتى نفى ابن تيمية المجاز فكيف بالاشتراك؟! والعلماء الذين قالوا: إن لفظ «قرء» ونحوها تعد ألفاظ مشتركة. فإنها ليس ألفاظ مشتركة ولكنها استعمالات لقبائل عربية منها من يطلق «القرء» ويريد به الطهر. ومنها من يطلقه ويريد به الحيض: وهذا لا يعد في الاشتراك.

عما يقولون علوا كبيرًا، ولا ينبغي تصنيفه إلى محكم ومتشابه. فكله محكم ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1) وكله يشبه بعضه بعضًا في إحكامه وإعجازه وتحديه والتعبد به ولغته وأساليبه وهدايته وتأثيره[1]. كما لا يجوز تصنيفه إلى محكم وشاذ، وإلى ناسخ ومنسوخ وغير ذلك مما يتداول الناس ولا يزالون يتداولونه حتى يومنا هذا. فذلك -كله- مخل بإطلاقيته، مناف لوحدته البنائية، عائد على إعجازه بالنقض؛ فالله -جل جلاله- قد قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 81) وأي اختلاف أكبر من الاختلافات بين الناسخ والمنسوخ والشاذ من القراءات والمتواتر منها، والمحكم والمتشابه وغير ذلك، والإيمان بالوحدة البنائية للكتاب الكريم يتجاوز بنا هذه المزالق كلها

وذلك لأن القرآن -كما أكدنا- ولا نمل نؤكد يضم «منهجية كونية» وأنه بذلك يتميز «بوحدة بنائية» في كل آياته وفي سوره كافة، وهذه الوحدة تجعل من المحال أنْ يقع في القرآن تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض، وأن كلماته، بل وحروفه لا يمكن أنْ تكون ميدانًا للتأويلات الشاذة المتضاربة إذا تلي حق تلاوته، فمفرداته منضبطة في دلالتها انضباط النجوم في مواقعها من السماء؛ لأنها مصطلحات ومفاهيم إلهية، والفرق كبير بين اللغة التي يستخدمها وينطق بها الخالق البارئ المصور وبين اللغة التي يستخدمها البشر، فالمفردة القرآنية أحكم وضعها في الآيات، كما أن الآيات أحكم وضعها في السور لتكون -كلها- كتابًا محكمًا مفصلًا على علم الله -سبحانه وتعالى- متشابهًا مثاني يحدث من الآثار في العقل والنفس وفي الفرد والمجتمع ما لا يمكن لكلام آخر أنْ يحدثه مهما اجتهد المجتهدون في صياغته وبنائه، ومهما علت درجة فصاحته وبلاغته.

ومن هنا نستطيع أنْ نتبين أن الرزية الأولى كانت حين تم إسقاط أحكام اللسان العربي البشري المتداول على القرآن، فأدى ذلك إلى نسبة الترادف والاشتراك والتواطؤ والكناية والاستعارة والتورية والمجاز إليه، وأن هذه الأحكام حين طُبقت عليه فتحت أبوابًا واسعة للتأويلات التي تجاهلت منهجيته وغطت عليها، وجعلت عمليات إدراك العائد المعرفي المحدد لكل كلمة من كلماته أمرًا في غاية الصعوبة بعد أنْ أُلقيت على لغته كل تلك القضايا وظلالها، وكان من الواجب أنْ تسمو الهمم إلى إعداد أحكام خاصة بلغة القرآن تتناسب وإعجازه وتميزه، وتستمد من داخل البنائية القرآنية نفسها، فحين يقول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: 39) فيجب أنْ ترتبط بواحد من الأدلة

(1) راجع دراستنا قيد الإعداد للنشر: نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه. ط 1. القاهرة: دار السلام، (2010م/1431هـ).

التي بناها القرآن للاستدلال على الألوهية، وذلك لأن لدينا محددًا نظريا منهجيا أكده القرآن: ألا وهو كونه –سبحانه وتعالى– أزليا منـزهًا عن الجوارح وعن الشبيه والمثال، وما قد يلازم ذلك، وأنّ تستمد معناها منه لتفيد "العناية" دون أنّ تحتاج إلى إخضاعها لقوانين الكلام العربي المذكورة، فتقول: هي حقيقة في الجارحة، أو أنها حقيقة في الجارحة لغةً، وحقيقة في العناية شرعًا، أو غير ذلك مما يفتح بابًا لتمييع المفاهيم والمصطلحات والكلمات القرآنية وإعطاء الفرصة لكل مفسر أو فقيه أنْ يختار أو ينتقي المعنى الذي يرغبه فيضيع المنهج، ويصبح القرآن كتابًا لا يتحكم فيه نظمه وأسلوبه وعاداته في التعبير وسياقاته ومنطقه ومنهجه، بل يحكمه القاموس اللغوي القائم على كلام البدو ومنطقهم، أما إذا أخذت المفردة القرآنية معناها، والعائد المعرفي لها في إطار المنهج القرآني ذاته، ومن ملاحظة نظمه وسياقه فإنها تنضبط في دلالتها المعرفية في إطار دليل كلي –هو "دليل العناية"– عناية الله الأزلي بعباده المؤمنين، والتأكيد على مزيد من العناية بذلك الذي تم اصطفاؤه للرسالة.

إن هذه الفكرة أو المسألة لم تكن بعيدة تمامًا عن أذهان كبار فقهاء الصحابة الذين عايشوا رسول الله ﷺ وصحبوه وشاهدوا حرصه التام على ضبط النص القرآني بمنتهى الدقة، ومنعه القطعي من قراءته أو روايته بالمعنى، فذلك يؤكد أهمية الكلمة القرآنية في لغة القرآن، وكونها في مستوى المصطلح أو المفهوم لا يجوز تغييرها أو استبدالها بأي لفظ آخر، كما أن المسارعة إلى جمع القرآن وحفظ بعض كلماته كما نـزلت بقطع النظر عن فهمهم لمعناها –في إطار لغتهم القبلية– أو عدمه– مثل كلمة (أبا) في سورة (عبس). فكلمة (أبا) لم يفهمها القرشيون، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب الذي تساءل عنها، ثم أبدى ندمًا على تساؤله ذلك، وحين أخبره الهذليون أنها من مفردات كلامهم وأن معناها (التبن) لم يقل: فلنستبدل (أبا) التي لا يعرف غير الهذليين معناها (بالتبن) التي هي أكثر شيوعًا ويعرف معظم العرب معناها، بل توجه إلى نفسه وقال قولته المشهورة: "ما ضرك يا ابن الخطاب أنّ تجهل كلمة في كتاب الله" يعني: هل أحطت به –كله– لتجعل من تلك الكلمة سؤالا ضاغطًا عليك؟!

إن المحددات الثلاثة التي ذكرناها، وفي مقدمتها "الجمع بين القراءتين" ستكشف لنا عن استيعاب القرآن المجيد لمبدأ "الصيرورة"، ويعطي للصيرورة مدلولًا كونيا يستوعب المعنى الوضعي ويتجاوزه، وسنكتشف أن القرآن المجيد حين أكد أن سنن الله وقوانينه لا تتحول ولا تتبدل، فإن ذلك

لم يكن لنفي التحولات والمتغيرات النوعية في الكون، بل لبيان أن هذه السنن والقوانين مستقيمة بريئة من التناقض؛ فهناك سنة وقانون خلق الكون، وسنة وقانون خلق آدم، وسنة وقانون استخلافه واصطفائه، وهناك سنة وقانون الوحي وإنباء الرسل والأنبياء وإرسالهم إلى البشر، وهناك سنة وقانون اختصاص نيل العهد الإلهي بالمتقين، وأنه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 123)، فتلك هي سنن الله، وليس في ذلك -كله- ما ينفي التغيرات النوعية.

مما تقدم يتضح أن القرآن المجيد كتاب واحد في بنائه و«وحدته العضوية البنائية»، وكل مفردة من مفرداته محفوظة بهذه «الوحدة البنائية»، وأن «الجمع بين القراءتين» أهم خطوة منهجية وأبرز محدد منهاجي يساعد على كشف وتحديد بقية المحددات المنهاجية القرآنية، واتضح لنا مما تقدم أن في مقدور القرآن العظيم الذي أنزله الله -سبحانه وتعالى- وجعله كتابًا كونيا مطلقًا محيطًا بالكون وحركته، ولكل لفظ من ألفاظه دلالة مصطلحية يكشف عنها من خلال «الوحدة البنائية» له، وبالقراءات المتدبرة المتعقلة المتفكرة المتذكرة المرتلة.

و«الجمع بين القراءتين» الذي أمرنا به ليس من قبيل التنويه بفضيلة من فضائل القرآن، بل لندرك أن الجمع إنما هو خطوة منهجية تتوقف على معرفة منهجية وفلسفة العلوم الطبيعية، ليتم الجمع بينهما وبين منهجية القرآن المعرفية بالشكل المنهجي.

### 4. أزمات المنهج العلمي المعاصر:

لقد أفضى الفكر القائم إلى أن الظاهرة الطبيعية والعلمية ظاهرة غير قابلة للتكرار بنفسها، كما أنها لا تتعاقب بل هي ظاهرة سائلة على مدى الزمان، وكذلك المكان فهي «صيرورة» تؤدي إلى «التقدم» المستمر نحو الأمام؛ إلا أن هذه الصيرورة تتقطع على ما يعرف «بالجدل». و«الجدل» يقوم بتكوين «المتغيرات»، فالصيرورة لا توصل إلى حكم محدد قاطع أو جامد، ولكنها تنتهي إلى أمر نسبي أو احتمالي، والنسبية والاحتمالية لو تركتا على حالهما، فإنهما سيهدمان «المنهج» في النهاية، وسيقضيان على أهم ما فيه من ضبط وصرامة، وتلافيًا لهذا برز ما يمكن تسميته «بعلم الفوضى»[1]؛ أي علم كيفية محاولة التحكم في الفوضى، وهو علم يحاول أنْ يؤسس «للناظم

(1) «الكايوس» أو «الفوضى» chaos عكس الكوزموس فإذا كان الكوزموس هو الكون النظامي. الذي يسير كالساعة المنضبطة. فإن «الكايوس» أو الفوضى هو المعرفة التي ترى الكون المشوش العشوائي الخاضع لعديد من الاحتمالات. والذي يستحيل أن نحدد سلفا مسارا دقيقا محتما لأحداثه: لذلك يمكن القول إن الكايوسي chaotical أقرب إلى الفوضوية. لقد انهارت صورة الكون الذي يسير في أدق تفاصيله كالساعة المضبوطة. وكشف العلم عن العديد

المنهجي» في ظل النسبية والاحتمالية ليتجاوز بعض مظاهر الفوضى الحاصلة بسببهما؛ فهو محاولة لاستيعاب أو تقليل آثار النسبية والاحتمالية على «صرامة المنهج وضبطه»؛ إذ أن المنهج لو انهار لأدى ذلك إلى انهيار الصرح العلمي الذي بلغته البشرية كله، ولدمرت إنجازات البشرية عبر قرون.

إن الأمر يشبه عند بعض العلماء وضع حدود إطارية مرنة لاستحالة التنبؤ بالتقلبات المناخية المفاجئة أو معالجة الأعداد الكسورية عند الرياضيين. لذلك فيمكن اعتبار الفوضى جزءًا لا يتجزأ من النظام ذاته، ولكنه قابل للاحتواء أو يمكن اعتبارها نقطة تفرد عارية (بالتعبير الفيزيائي المعروف) بوصفها استثناءً من القاعدة ينحو أحيانًا، نحو التوسع.

وفي ظل تلك الجهود التي لا تتوقف لاحتواء النقائض ومواجهة الإشكاليات تم التأسيس لفرع آخر من فروع المعرفة وهو ما عرف «بعلم الجهل»، ولا ينبغي أنْ يتبادر إلى أي ذهن أن «علم الجهل»[(1)]. إنما يؤسس للجهل، لا بل هُو علم يحاول -أيضًا- الإعانة على احتواء آثار «النسبية والاحتمالية»[(2)] على المنهج العلمي وتجاوزها، وذلك بطريق الحيلولة بين الإنسان ورفض ما يجهل، فما يجهله الإنسان؛ لأنه لا يخضع لمقاييسه المنهجية، أو لم ينبثق عنها لا ينبغي أنْ يرفضه، بل ينبغي أنْ يتابع جهوده في دراسته ومحاولة معرفته، وهنا تسقط القاعدة القائلة: «كل ما لا يخضع للحس والتجربة فهو مما لا يعد داخلا في نطاق العلم» فيمكن أنْ يكون خرافة أو ميتافيزيقيا أو أي شيء آخر إلا أنْ يكون علمًا. وهذه القاعدة مما لا تزال قاعدة دستورية لدى اليونسكو المعبرة عن رؤية مشتركة إلى حد كبير بين دول العالم. فـ«علم الجهل» يؤكد ضرورة استمرار البحث لمعرفة ما لم نعلم، ولا يحق لنا إخراجه من ميادين البحث لمجرد عدم إمكان إدراجه تحت مناهجنا البحثية والحتمية القائمة وضوابطها. فهناك أمور كثيرة في هذا الكون لا نستطيع رفضها لمجرد عدم

---

من البنيات والتراكيب العشوائية الخاضعة فقط لمنطق الاحتمال. وثمة علم صاعد وواعد الآن يتكاتف لتشييده رياضيون وفيزيائيون وفلاسفة ومناطقة هو علم "الكايوس" الذي يدرس البدائل الممكنة لتداخل احتمالات عديدة. ولم يتم الاتفاق على مقابل عربي دقيق لمصطلح علم الكايوس. قبل "العلم العشوائي" و"علم الفوضى" لذلك لا بأس من تعريب المصطلح واستعمال لفظة الكايوس والكايوسي. انظر: يمنى الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ديسمبر2000. 229-194.

(1) ولكارل بوبر كتاب في «الحدوس الافتراضية» والتفنيدات عقد فيه فصلا في «مصادر المعرفة ومصادر الجهل».

(2) يحاول بعض المعنيين «بعلوم المناهج» أن يقدموا «النسبية والاحتمالية» على أنهما «تطور طبيعي في إطار المنهج» وأنهما بذلك لا يشكلان تهديدا للمنهج. وأن مخاوفنا تلك محل نظر لديهم. ولكننا مع تقديرنا واهتمامنا بما ذكروا مازال نرى أن «المنهج» في أزمة وخطر. وأن القرآن المجيد يملك الحل باعتباره كتابا كونيا فيه طاقات استيعاب وتجاوز لا يحملها سواه.

قدرة مناهجنا التجريبية والحسية على الكشف عنها، أو التعامل معها، ومنها ظاهرة «الوحي» أو «الغيب» بعامة، وذلك قد أوجد استعدادًا لدى العقل الإنساني المعاصر للبحث فيما يجهل أيًا كان هذا الذي يجهله ولو بمناهج أخرى، وأغلب دراسات علم الباراسيكولوجي وغيرها من غرائب القدرات والملكات الاستثنائية تقوم على هذا المنطلق. ولعل في ذلك شيئًا من دلالات قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 52). وبقدر ما في هذه الأمور من فوائد، فإن فيها مخاطر كبيرة على الإنجازات المعرفية الهائلة التي بلغتها البشرية، وهذه الأزمات تمثل جانبًا أساسيا من جوانب «أزمة المنهج».

ومما يبرز أزمة المنهج مقولات نهاية التاريخ وصراع الحضارات التي تمثل ردة حقيقية عن المنهج والعلم ومعطياته، وتجعله بمثابة جاهلية حقيقية، أو تصيره مندرجًا تحت العلم المذموم، وما هُو بذلك. فللعلم قواعد ومناهج وله روح وغايات ومقاصد، فإذا فصل بين العلم وروحه فقد تأثيره العمراني وتحولت منتجاته ومعطياته إلى وسائل دمار شامل كما هُو حاصل اليوم.

وليس صحيحًا ذلك التصور القائل إن الحضارة المعاصرة تملك الوسائل التي تمكنها من تصحيح مسارها ذاتيا، وتجديد ما يُبلى من وسائلها بنفسها؛ إذ أن أي مصدر غير كوني لا يملك أنْ يقدم اليوم للبشرية العلاج الناجع من داخل الفكر البشري بعد أنّ بلغت الحضارة هذه المديات من التأزم، وبلغت التحديات التي تواجهها مثل ذلك المستوى، ونخشى لو استمر العلم يترنح في أزماته على أيدي ذلك النوع من أنصاف العلماء الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: 6) أنْ يتراجع تراجعًا خطيرًا باتجاه الخرافة، أو الغيبية السلبية والغنوصية[1] ونحوها من الاتجاهات البائدة.

(1) الغنوصية هي: الاتجاه الروحي الذي يتصل ببواطن الاعتقادات أو ديانات الأسرار من حيث هي ما وراء الظاهر من حقائق خاصة تتعلق، في جوهرها، بالمضنون على غير أهله من أشكال ودلالات.

## رابعا: علومنا الإسلامية وضرورة المراجعة

### 1. ضرورة المراجعة

احتلت قضايا المراجعات في تراثنا الإسلامي وتاريخنا الفكري أهمية كبيرة، ذلك لأن علماءنا أدركوا في وقت مبكر أن منْ لا يراجع تراثه بنفسه ومن منطلق الالتزام به، فسوف يراجعه له خصومه وأعداؤه بعين سخط، وقد تنال منه فتزيف قضاياه، وتشوه موضوعاته، وتغير طبيعته.

إن علم المراجعات جدير بأنّ نعمل على إرساء مبادئه وقواعده؛ ليأخذ شكله العلمي الدقيق المتميز، وتتيسر دراسته، والمهارة فيه وإتقانه وتداوله بين الباحثين؛ لتتضجه حوارات العلماء وجهود الباحثين؛ ويصبح بذلك علمًا يتخذ من "العلوم والمعارف النقلية" خاصة -دون نفي لإمكان التعميم- موضوعًا وميدانًا لبحثه ودراسته، فيعمل على دراسة وتحليل النظم والأنساق المعرفية التي تكونت هذه المعارف في إطارها، ومراجعة نظرياتها المعرفية ومصادرها ونماذجها ومناهجها وفلسفتها وتاريخها وآثارها ونتائج تفاعلها مع الإنسان والكون والحياة.

### 2. أُسس وقواعد المراجعة

في هذا الميدان الذي نعمل على تأسيسه وبناء قواعده وأركانه ليصبح علمًا، يمكن أن نطلق عليه «علم المراجعات» ننبهه إلى أننا وفقًا لقواعد هذا العلم الوليد نعمل على مراجعة «علومنا الشرعية»، و«معارفنا النقلية» المروية وفقًا لمجموعة من القواعد والأسس في مقدمتها:

أ. مدى اتصال تلك المعارف أو العلوم بالكتاب الكريم اتصالا يجعلها قادرة على الاستجابة لقواعد «التصديق والهيمنة القرآنية والاستيعاب والتجاوز القرآنيين كذلك» باعتبار القرآن المجيد هو المصدر المنشئ للعقيدة والشريعة والنظم التي بني الإسلام عليها، والذي هو مدار هذه المعارف كافة سواء أكانت علوم مقاصد أو وسائل.

كما أن القرآن المجيد اشتمل على الكليات والمقاصد العليا الحاكمة -التي نستطيع بمقايسة هذه العلوم النقلية إليها أن نبين ما إذا كانت هذه العلوم قادرة على خدمة تلك المقاصد والغايات أو لا؟ وخاصة «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» «التوحيد التزكية العمران».

وفي الوقت نفسه يتضح لنا بذلك ما إذا روعيت تلك الكليات في تناولات تلك العلوم ومسائلها، والملفات التي تكونها.

ب. مدى اتصالها بالسنة النبوية، حيث مثلت هذه السنة في حياته ﷺ إضافة إلى تبليغ القرآن وتعليم الناس آياته وتزكيتهم بها، تطبيق ما جاء القرآن به وتأويله وتفعيله في الواقع المعيش، فكان شخصه ﷺ يمثل «المنهج» الذي على كل من يريد اتباع القرآن التأسي به في تطبيقه وتحقيق ما جاء به في واقع الحياة.

أما بعد وفاته ﷺ فكانت روايات أصحابه وأهل بيته وآله - لكل تفاصيل حياته الشريفة وممارساته بمثابة «المنهج البديل» الذي يساعد في حسن تطبيق ما جاء الكتاب الكريم به، وتمثيله في واقع الحياة، ولذلك فإن مقايسة هذه العلوم إلى السنن النبوية تعد مسألة أساسية؛ لأنها بمثابة عرض المسائل الجزئية والفرعية على «المنهج الكلي» للتحقق من انضباط تلك الجزئيات والفرعيات بالمنهج النبوي الدقيق الصارم المسدد بالوحي الإلهي.

ج. إن علماء الأمة بعد «عصر التدوين» قد حددوا لهذه العلوم جملة من «المبادئ» بحسب تعبيرهم، اعتبروا تحقق أي علم بتلك المبادئ -كلها- شرطًا أساسيا لاعتباره علمًا وهي حده، وغايته، وفائدته، ومصادره، وموضوعه، والملكة التي يمكن له أن يكونها في نفس المتلقي له.

د. ونود أن نضيف هنا، عاملا آخر، وهو عامل «الزمن». إذ أنه ما دام لكل علم تاريخ ولادة وظروف نشأة، فذلك يعني أنه ذو ارتباط بزمان ومكان وبيئة ومجتمع، من المهم -جدًا- عند مراجعة ذلك العلم، ومحاولة الكشف عن إيجابياته وسلبياته ملاحظة ذلك كله، وهذا ما يطلق عليه «علم اجتماع المعرفة»، وهو أحد فروع «علم الاجتماع» التي جاوزت الستين علمًا.

إن للظرف الزماني تأثيرًا على المنتج المعرفي، فأحيانًا نلاحظ أن المنتج المعرفي يتذبذب بين حالتي اعتدال وتعصب، وحالتي تجديد و تقليد، وأحيانًا نلاحظ «اعتدالا علميا أو معرفيا» يحملنا على الإحساس بأن وراء ذلك الاعتدال فكرة مدروسة بعناية انعكس نقاؤها على ذلك المنتج ليجعل منه منتجًا معتدلا، وكذلك قد نلاحظ عكس ذلك.

### 3. مداخل المراجعة

#### المدخل الأول: المراجعة في ضوء النسق القرآني

تتأسس عمليات المراجعة على فهم «النسق القرآني» الذي عمل رسول الله ﷺ بالقرآن على تأسيسه، وإرساء دعائمه، وتوريثه للذين أورثهم الله الكتاب، واصطفاهم لحمله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا، فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: 32).

فما المراد بالنسق القرآني؟ وما مفرداته الأساسية؟

يراد بـ«النسق القرآني» تلك المنظومة المترابطة المحكمة التي تمثل إطارًا يُرجع إليه، ويُنطلق منه في بناء الأفكار الإسلامية -على تنوعها- ومراجعتها وتقويمها واختبار نتائجها، ويقوم النسق القرآني -على سبيل الإيجاز- على ما يلي:

أ. التوحيد

يُعد "التوحيد" أس الهرم وقمته في هذا النسق القرآني، و"التوحيد" هو الإقرار والاعتراف النابع من اليقين بأحدية الله -سبحانه وتعالى- ووحدانيته، وتفرده -سبحانه وتعالى- تفردًا مطلقًا في كل ما هو مختص به، من الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، والإقرار -عن يقين- كذلك بانتفاء أضدادها ومنافياتها عنه -جل جلاله. و"التوحيد" أساس الدين -كله- فما من أمر كلي أو جزئي، أصلي أو فرعي، مقاصدي أو تعبدي، عقدي أو شرعي، نظمي أو أخلاقي، إلا هو قائم على "التوحيد" منبثق عنه، وإن لم يكن كذلك فليس من الدين، ولا يكون من التدين في قليل ولا كثير، بل هو إلى البدعة والانحراف أقرب. فالتوحيد جوهر رسالات الرسل والأنبياء كافة: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ، فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ، فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (النحل: 36).

وللتوحيد انعكاسات وتجليات متنوعة على جوانب كثيرة وهامة من مناحي الحياة المختلفة[1]، وما يهمنا في هذا المجال هو انعكاسات وتجليات «التوحيد» على قضايا المعرفة، حيث إن للتوحيد

(1) عرضنا لأهمها في كتابنا الخاص بـ«التوحيد» باعتباره حلقة من حلقات ثلاث. خصصناها لمعالجة «المقاصد العليا الحاكمة» الثلاثة في القرآن. وهي «التوحيد والتزكية والعمران» وقد صدرت طبعته الأولى في بيروت عن دار الهادي. 2003م. وحين نعتبر القيم أو المقاصد الثلاثة الحاكمة مكونات للنسق القرآني فذلك لا ينافي كونها قيما ومقاصد قرآنية عليا حاكمة.

تجليات كثيرة مؤثرة على الدواعي والدوافع المحركة للإنسان نحو المعرفة وموضوعاتها، وتحديد مصادرها، ومسائلها، ومضامينها ومناهجها، وطرق بنائها وإيجاد ملكاتها، وللإجابة عن أسئلتها، ومنها: «ما هو»؟ و«أي شيء هو»؟ وماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟ وتحديد ما يليق أن يكون موضوع تساؤل، وما لا ينبغي أن يكون موضوع تساؤل و«التوحيد» يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء «الرؤية الكلية» للكون والحياة والإنسان. كما أن «التوحيد» يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة، وفي الوقت نفسه يحقق «التوحيد» قدرة هائلة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان وقدراته على تحقيق التزكية وتشكيل دوافع العمران والتسامي فيه.

كما أن «التوحيد» يمكن الإنسان من معرفة جملة القضايا التي عجزت الفلسفات البشرية ومصادرها عن بيان حقائقها، ومنها حقيقة الإنسان ومكانته، ودوره في الحياة، ومصادر تقييم فعله، وعلاقته بالكون والطبيعة، وحقيقة الحياة وحقيقة الموت، والتاريخ والصيرورة، وحقيقة الزمن واليوم الآخر، والدار الآخرة، وعلاقة الخالق بالمخلوق، وكيفية التمييز بين الحق والباطل، والإجابة عن «الأسئلة النهائية» وغيرها من أمور لا يمكن أن تُحدد علاقات الإنسان بواقعه الاجتماعي بدونها، وحين نريد القيام بمراجعات للمعرفة للتأكد من سلامة مناهجها، وعلمية مسائلها، وصحة متعلقاتها، ودقة ما تكون من ملكاتها في عقلية الإنسان، وقدراتها على تحقيق مقاصدها فإن «التوحيد» يهيئ للباحث منهجًا في غاية الدقة لمراجعة ذلك -كله- ونقده، والتأكد من أن المعرفة التي تجري مراجعتها من الممكن أن تعاد إلى وضع يحقق مقاصدها وأهدافها بشكل سليم.

و«التوحيد» في هذا المجال لا يمكن الاستعاضة عنه بأي شيء سواه لمراجعة «العلوم النقلية» التي تأسست في مناهجها ومسائلها ومبادئها وقضاياها وملكاتها ومقاصدها وأهدافها لاستجلاء معاني الكتاب الكريم، وبيانه العملي والتطبيقي والقولي في منهج قائم على صحيح السنة النبوية المطهرة؛ فالتوحيد ثم بقية محددات «النسق القرآني» هي الأقدر على تقويمها ونقدها، ومعرفة مدى التزامها بمبادئها الأساسية التي يفترض أن تُقاس إليها وبها. كما أن «التوحيد» ثم بقية محددات «النسق القرآني» تشكل مداخل نقدية أساسية لا يمكن الاستغناء عنها في أية مراجعة معرفية جادة لأي جانب من جوانب المعرفة. خاصة «معارفنا النقلية أو الشرعية».

كما أن «التوحيد» مدخل تفسيري شديد التأثير، كبير القدرة على تفسير كثير من الظواهر الاجتماعية والعمرانية، ومضاداتها ومنافياتها، إضافة إلى قدراته المتنوعة في التنبيه على السنن والقوانين المبثوثة في الأنفس والآفاق، التي لا تخفى ضرورة معرفتها العلمية والمعرفية.

ب. التزكية

للعلم والمعارف والخبرات والتجارب وظائف وأدوار أساسية، فالقرآن المجيد لم يطلب من الإنسان التعلم وطلب المعرفة لذات العلم والمعرفة، أو للاستعلاء والاستكبار في الأرض، ودعوى الاستقلال عن الله –سبحانه وتعالى– بالعلم، ولذلك فإن القرآن المجيد ربط بين العلم والتزكية، فالتزكية غاية من أهم غايات التوحيد، ومقصد من أهم مقاصد الدين، ومحور من أهم المحاور الثلاثة التي دارت حولها آيات الكتاب الكريم.

و"التزكية" باعتبارها مفهومًا واسعًا، ودعامة من دعائم المقاصد والقيم العليا الحاكمة، تمثل ثمرة من ثمار العلم، ونتيجة من نتائجه. كما أن التزكية تؤدى إلى أن يمارس العلم والتعلم ممارسة إسلامية هادفة يتلازم فيها العلم والعمل في إطارٍ من القيم، وإذا كانت التزكية تعود على العملية التعليمية بما يعرف بـ"الاستقامة العلمية" فإن "العلم والمعرفة" تزكية للعقل وإنماء "لقوى الوعي الإنساني"، وجعلها قادرة على ممارسة دورها بالشكل الذي رسمه الخالق البارئ المصور لها، فلا تكون معطلة محجوبة مثل قوى أولئك الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: 179) فهؤلاء خرجوا بتعطيل قوى الوعي فيهم، وأُلحقوا بالأنعام والبهائم والدواب، فلم تعد تلك القوى قادرة على مساعدتهم وإعادتهم إلى حالة "التزكية" ليكونوا بشرًا سويا، قادرين على حمل الأمانة، ومهام الاستخلاف، والوفاء بالعهد الإلهي، والنجاح في اختبار الابتلاء، فالتزكية تصبح ميزانًا نزن به فتون العلم والمعرفة؛ لنميز بين العلم النافع والعلم الضار والقبيح منه والحسن، والممدوح منه والمذموم، وتصبح التزكية مع المحدادت الأخرى "بوصلة هادية" في ميادين العلم، وآفاق المعرفة والفنون والآداب، والتقوى ثمرة "التزكية" والملكة التي تتكون بها وأساسها في الوقت ذاته، وقد ربط الله –سبحانه وتعالى– بين التقوى وتعليمه الإنسان ربطًا محكمًا، فقد قال جل جلاله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 281) فهي ملكة إذا حصلت للإنسان ومارسها هيأت قوى وعيه، وشحذتها، وجعلتها ذات قدرة على إدراك الحقائق كما هي،

وأضعفت كثيرًا من موانع المعرفة الحقيقية والصوارف عنها، وأبعدتها عن العقل والمنهج، وحين غُضّ النظر عن مبدأ الارتباط بين المعرفة والقيم برزت مجموعة من المشكلات الكبرى، التي هددت وما تزال تهدد البشرية كلها في أمنها وسلامتها وبيئتها، وكل شيء فيها.

### هـ. العمران

ثم يأتي «العمران» بعد «التوحيد» و«التزكية» وهو ثالث «القيم العليا الحاكمة». و«العمران» جوهر الفعل الإنساني في الكون وغايته، وبه تتجلى استفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون، وجعله تحت تصرف الإنسان المستخلف؛ ليحقق غاية الحق من الخلق في إعمار الكون، فأي نوع من المعارف أو العلوم ينافي هذه المقاصد العليا، أو يعارضها كلا أو جزءًا فإن تلك المنافاة أو المعارضة تخرج ذلك النوع من العلم والمعرفة من دوائر العلم النافع والمحمود. كما أن طلب العلم إذا لم يكن لغاية وهدف تدخله في أسس أو وسائل تحقيق هذه المقاصد، فإنه يصبح نوعًا من العبث.

أما المعارف التي تخدم هذه القيم وتعززها، فإنها علوم ومعارف نافعة من المطلوب تعلمها ونشرها، والعناية بها.

## المدخل الثاني: المراجعة في ضوء القرآن المجيد باعتباره المصدر المنشئ للعقيدة والشريعة

مراجعة العلوم النقلية على القرآن المجيد، باعتباره المصدر المنشئ للعقيدة والشريعة: لتحديد صلاتها وعلاقاتها بالقرآن أصولاً وقواعد وكليات وجزئيات، فللقرآن المجيد -كما تقدم- مقاصده العليا الحاكمة، وكلياته، وسننه وقوانينه، ومحدداته المنهاجية، وخصائص فهمه وفقهه ومحاوره، وخصائص شريعته، وسننه في بناء العلاقات المتنوعة، ومنهجه في نظم وسنن قيام الأمم والحضارات وقوانين تراجعها، فإلى أي مدى اعتمدت هذه العلوم في نشأتها وسيرورتها وتطورها وتكوين مسائلها على القرآن المجيد؟!

ويؤكد القرآن الكريم على «الجمع بين القراءتين» قراءة الوحي بالكون، وفهم أبعاده وسياقاته به، وقراءة الكون بالوحي لفهم علاقاته وسننه وقوانينه، والجدل الذي يدور بينه وبين الإنسان والغيب، وكل ما هو هام لتحقيق مهمة الاستخلاف الإنساني والعمران الكوني، كما أن القرآن يذكر دائمًا بضوابط «المعرفة العلمية». والفرق كبير بين أن نعتمد في إنشاء معارفنا على القرآن ومنهجه

وبين أن تنشئ تلك المعارف ثم نعضدها بشواهد قرآنية.

**المدخل الثالث: المراجعة في ضوء مقومات العصر النبوي**

أن تُراجع تلك العلوم في ضوء مكونات ومقومات العصر النبوي، باعتباره عصر التلقي والتطبيق، بمنهج يقوده الوحي ويسدد حركته في الحياة بالتوجيه الإلهي الذي شكل السيرة والسنة المطهرة.

**المدخل الرابع: المراجعة في ضوء المبادئ العشرة**

أن تُراجع تلك العلوم في ضوء مبادئها العشرة[1] التي حددها لها علماؤها، لمعرفة مدى انضباطها بتلك المبادئ، وهل حدثت في مسيرتها انعطافات عن تلك المبادئ؟ وما تلك المنعطفات؟ فذلك يمكننا من تحديد ما ينبغي علينا أن نوليه عناية أكبر عند المراجعة.

**المدخل الخامس: المراجعة في ضوء آثار تلك العلوم في الواقع**

أن تُراجع تلك العلوم في ضوء آثارها الايجابية والسلبية في الواقع بكل مكوناته وعناصره؛ أي آثارها في الثقافة والحضارة والفكر والتصورات، والفاعلية والدافعية والإرادة في ضمير الأمة. ودورها في حماية الحريات وتدعيم وحدة الأمة، وإيجاد القنوات اللازمة لاستيعاب القوى والطاقات الجديدة التي يفرزها المجتمع[2].

**المدخل السادس: المراجعة في ضوء الفاعلية في معالجة قضايا الأمة**

أن تُراجع تلك العلوم في ضوء فاعليتها في معالجة قضايا الأمة، ومدى قدرتها على تطوير مؤسساتها.

**المدخل السابع: المراجعة في ضوء الاستقامة العلمية**

أن تُراجع العلوم النقلية في ضوء الموضوعية والحيدة والاستقامة العلمية، ومدى تحققها فيها، ونسبة الذاتي والمعرفي والمنهجي فيها، ومدى قدرة مسائلها وقضاياها على بلوغ مستوى العلمية،

---

(1) هي الحد والموضوع والغاية والمصادر والموارد والمسائل وحقيقة العلم، ومرتبته بين العلوم، وشرفه واسمه.

(2) وهذا يجعل عملية المراجعة عملية معرفية منهجية تحتاج إلى فرق بحثية جماعية، تضم علماء في مختلف التخصصات، إذا أريد لها الدقة والنجاح.

والقدرة على استيعاب المستجدات ومعالجة الجديد من المشكلات.

**المدخل الثامن: المراجعة في ضوء نوع العقل الذي صيغت بتأثيره**

أن تُراجع تلك العلوم في ضوء الصياغات العقلية، وتحديد نوع العقل الذي أثر في صياغتها، أهو العقل الفطري أم العقل الوضعي أم العقل الموضوعي أم العقل العلمي أم العقل الاجتهادي أم العقل الاستنباطي أم العقل التقليدي؟!

**المدخل التاسع: المراجعة في ضوء القابلية للنقد المنهجي**

أن تُراجع تلك العلوم -أيضًا- في ضوء قدرتها على تقبل النقد المنهجي وصمودها أمامه، وقابليتها للانضباط بالمناهج المتطورة والاستفادة بها، والثبات عند العرض عليها.

**المدخل العاشر: المراجعة في ضوء القدرة على التجدد الذاتي**

أن تُراجع تلك العلوم -كذلك- في ضوء قدراتها على التجدد الذاتي في أصولها وفروعها ومسائلها، أو قبول التجديد عندما تتعرض له، ومدى قدرتها على استيعاب المستجدات من القضايا والمسائل والمناهج والنماذج المعرفية، وقدراتها الكامنة التي يمكن أن تُسهم في هذا التجدد؟ وهل يمكن أن تتوقف هذه العلوم عند مستوى معين؟

هذه المداخل أو المبادئ المعرفية تستطيع أن تُشكل أسسًا لبناء "علم للمراجعات" حيث يمكن أن يتشكل من المعايير والموازين السابق تفصيلها، بالإضافة إلى أية معايير أخرى يُمكن أن تُكتشف في عمليات المراجعة.

فلابد لمن يقوم بهذه المراجعات أن يكون ذا علم بالقيم القرآنية، والكليات القرآنية، والمقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وسنن القرآن الكونية والاجتماعية وقوانينه، والمفاهيم القرآنية وما يُطلق عليه البعض "النظريات القرآنية"، وكيفية التعامل مع المحددات المنهاجية القرآنية، ومنها: "الوحدة البنائية" و"الجمع بين القراءتين" و"التصديق" و"الهيمنة" و"الاستيعاب" و"التجاوز".

وهذه المداخل والمبادئ التي ذكرناها لا تعتبر نهائية -كما أشرنا- إذ يمكن الإضافة إليها أو إدخال تفصيلات عليها، وذلك شأن العلوم في بدايتها، تحتاج إلى كثير من المرونة والانفتاح إلى أن يجري تداولها بين المختصين وتنضجها أقلامهم ومداولاتهم: لتستوي على سوقها وتتكامل في

بناءها بعد أن تنضجها حوارات العلماء وجهودهم ومراجعاتهم وإضافاتهم.

### 4. عوائق أمام المراجعة

أستطيع أن ألخص بعض الأسباب التي حالت بين كثير من علمائنا وبين مراجعة التراث.

#### أ. عدم الربط بين تردي أوضاع الحاضر وكسب الناس

قليلون جدا هم الذي يستطيعون أن يدركوا العلاقة الوثيقة بين تردي أوضاع حاضر معين وثقافة وأفكار ماض متجذر، فلو سألنا علماءنا الذين عاصروا غزو الصليبيين لبلاد المسلمين، أو الذين عاصروا غزو التتار لبلاد المسلمين عن هذه العلاقة بين الماضي وهذا الحاضر، فسوف نجد قليلا جدا من الإشارات التي تشتمل على تحليل ضعيف، وكثيرًا ما تحال هذه الأمور إلى عموميات مثل الانحراف عن الكتاب والسنة، والانحراف عن سيرة الصدر الأول، وغير ذلك. وهذا صحيح ولكن على مستوى العموميات، وفرق كبير بين أن تحيل الأمر إلى شيء عام وتترك للناس أن يحملوا هذا العام على الواقع، وبين أن تضع أيديهم على تفاصيل ترجعها إلى أشياء محدودة.

أذكر أن ابن السبكي –وهو من علماء أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجري– له كتاب لطيف جدا حتى في عنوانه "معيد النعم مُبيد النقم" يتوقع مثلي حينما يقرأ هذا الكتاب أن يجد فيه نوعًا من التحليل لقضية البلاغ للأوضاع وللأحداث التي مرت بها الأمة؛ لكن ذلك لم يتم كما يجب. هذا مع أن القرآن الكريم يمكن أن يُبْنى منه علم تام من أوله إلى آخره ممكن أن تسميه علم الحضارات. كيف تنشأ الحضارات، وكيف تسمو، وكيف يبدأ خط الانحدار؟

ثقوا لو أننا تتضافرنا على دراسة القرآن الكريم مع شيء من الوعي على قضايا العمران، كما جاءت عندنا، وبعقل خلدوني لاستطعنا أن نخرج بعلم كامل. ولكن مع ذلك أدبياتنا ذات الصلة، وهي كثيرة جدّا، ومنها كتاب السبكي، تخلو من عمليات التحليل الدقيق التي يمكن أن يمسكها الخلف حتى يتجنبوا الوقوع في دائرة التراجع والانحسار.

وحين ساد الفهم الجبري وأساء المسلمون فهم القضاء والقدر وأصبحت الأمور تحال إلى القدر. فالله سبحانه وتعالى هو الذي سلط علينا الاستعمار، وأصابنا بكل الذي نشكو منه، دون أن تحصل مراجعة لما كسبت أيدينا مع أن الله تعالى قال: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: 78) فابحث في نفسك، في فكرك في عملك، ابحث في سياستك، ابحث في

تراثك، لكي تدرك أين موطن القصور، بالنسبة إلى عصرنا هذا، أصبحت قضية المراجعة للتراث تقريبًا عند بعضنا هي والإلحاد والانحراف بمستوى واحد، فأيّة دعوة للمراجعة وأي صوت يرتفع داعيا إلى المراجعة، يوصم بالانحراف وعلى الأقل يواجه بالريبة وسوء الظن.

### ب. المحافظة على الهوية وبراءة الماضي

يلزمنا أولاً فك الارتباط بين معطيات التراث ونصوص الكتاب والسنة. ومن الإشكاليات التي يلزمنا مواجهتها، نحن أبناء هذا العصر، أن المحافظة على الهوية؛ هويتنا، شخصيتنا، تاريخنا، تكويننا، ثوابتنا، أمر لا ينفصل عن التراث، وأيّ مس بهذا التراث زعزعة لثقتنا بثقافتنا وبأنفسنا، خاصة وأن القرنين الأخيرين كانا فترة صراع بيننا وبين خصوم أشداء، فأوروبا قسمت ديارنا وأساءت إلينا وفرضت علينا ما تشاء، ولم نستطع أن نستجمع ما بقى من قوانا للتخلص من استعمارهم المباشر إلا ببقايا الهوية، التعرض للتراث يعتبر بمثابة التعرض للهوية، وبالتالي فإنه واجه أشد المقاومة وأشد الرفض النفرة. كما أن قيادات حركة الإصلاح خلال القرنين الأخيرين استعملت التراث كأداة تحريضية، ثم ولتكثيف ثقتنا بهويتنا لكي تصمد أمام الاجتياح، ولكي ترد هذا الاجتياح وتقاومه لدينا، تذكر بأن الماضي أي ماضي حتى ماضي والدي أو ماضي أنا قبل 20 عامًا أو 30 تحكم عليه بالبراءة والأفضلية، وتحكم له بأنه خير من الحاضر أيا كان، والماضي بريء، الماضي صالح.

أمسي أحسن من يومي، نزعة أصبحت جزءًا من نفسيتنا وحاجزًا من الحواجز والحجب الكثيرة التي لا تسمح لنا بعملية النقد؛ بل أحيانًا نؤصل له، نحمل قول الله جل شأنه ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ، لَهَا مَا كَسَبَتْ، وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 140) على غير وجهة، اترك الماضي ما دام أنت لا تريد أن تبرئه وتؤمن ببراءته وبوجوب إعادة إنتاجه، أو يقول: دعونا نتجاهله؛ لأن البحث فيه يخشى أن يوصلنا إلى ما لا نحب.

بينما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ (يونس: 13)، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾(الأنعام: 12)، ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ، أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا﴾ (الفرقان: 40). ومئات الآيات تجدها تشير إليه. ابحث عن نقاط الضعف ونقاط القوة فيه، حاول أن تعرف مواطن الإصابة، مواطن القوة، خطوط الاستقامة والانحراف عبر تاريخك وعبر تاريخ سواك، ليس تاريخك وحدك. والقرآن

الكريم يكاد يكون ثلث آياته مكرسًا للنظر في ذلك. أما الانطلاق من الآية الكريمة ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ (الأعراف: 36) فهو شأن الذين يحاولون أن يبرئوا أنفسهم وينسبون مصائبهم لسواهم في ماضٍ أو مستقبل أو في حاضر دون دراسة تاريخهم، لا، وهؤلاء لن تجديهم هذه المحاولة شيئًا. إن دراسة التاريخ وأخذ العبرة منه أمر لا يمكن تجاوزه؛ لأنه الأساس في بناء الحاضر والمستقبل.

وكذلك نحمل قول رسول الله ﷺ «خير القرون قرني» على غير وجه، فالرسول ﷺ قال أيضًا: «أمتي كالغيث لا يدري أوله خير أم آخره، الرسول ﷺ حكيم في خطابه، يأخذ بالمناسبة ووضع الناس الذين هم فيه: «جاء رجل إليه... قال يا رسول الله أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة على وقتها. وجاء ثان... وقال الجهاد في سبيل الله.. وآخر قال: بر الوالدين».

سؤال واحد وبهذا التعميم وتتعدد الإجابة؛ الأول كان متساهلا في الصلاة، الثاني كان مهملا في قضايا الجهاد، والثالث كان مهملا في بر والديه.. شيء من ذلك. الرسول الكريم ﷺ وفي 23 سنة يريد أن يبني أمة، يجد معنوياتها هابطة «... إلى متى يبقى أحدنا لا يستطيع أن يقضي حاجته إلا وهو حاملا سيفه...» يقول لهم لن تصبروا إلا قليلا حتى تسير الضعينة من الحيرة إلى صنعاء لا تخشى إلا الله والذئب. يقول في موضع آخر أنتم أفضل «إن تهلك هذه العصابة لن تعبد في الأرض...» يريهم ما يثبت أفئدتهم.

«خير القرون قرني» عندما نتعامل مع السنة، تعاملا مطلقًا، وكأنها عبارات مطلقة وتسقطها كما هي على كل زمان وكل مكان دون النظر إلى الإطار الكلي الذي تنطلق منه ودون النظر إلى المناسبة والإطار الجزئي، في هذه الحالة يحصل اللبس خلاص الدنيا... ولكن ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: 140)، أمتي كالغيث... لذلك التعامل مع السنة تعامل في غاية الخطورة، ويقولون: «إن القرآن حمال أوجه» والسنة أسهل، والسنة ترتبط بالأعراف.

والقرآن بحكم إطلاقيته يعطيك من المعاني أيسر وأسهل مما تعطيك السنة، النظر الجزئي له نتائج سلبية، خير القرون قرنه ﷺ هم حملة رسالة الإسلام الأولون، أصحاب رسول الله ﷺ لن يجتمعوا على خطأ لن يجتمعوا على ضلالة.

هذه خصائص يجب أن نفحصها في دائرة بناء الإطار المرجعي، منهجية التعامل مع القرآن الكريم والسنة الشريفة، كل هذا متوقف على أن هذا القرآن الكريم وهذه السنة حملها قوم عدول

نثق بهم، نثق بعدالتهم، نثق بفقههم، نثق بخبراتهم.

مشكلتنا مع إخواننا الشيعة لم يؤمنوا بهؤلاء لم يبقى شيء، هم خير القرون وأفضلهم، والقرون ربما يقصد بها الأجيال، وآخر الصحابة موتًا سنة 103هـ هي المائة الأولى والله أعلم.

### ج. ضغط التقاليد وحصانة الأشخاص

ومن العوامل التي تشكل ضواغط علينا وتحول بيننا وبين مراجعة التراث أننا ورثة تقاليد ذات حساسية شديدة لأي مراجعات وبالذات لأفكار ومذاهب ذات علاقة بشخصيات كُرست مكانتها التاريخية ومشروعيتها في العقول والقلوب والنفوس، وذلك لإصابة فكرية قديمة كانت تخلط بين الرأي وقائله، فليس هناك تمييز بين الرأي، من حيث هو رأي، وبين قائله، وبالتالي إذا أمنت بسلامة وصحة واستقامة شخصية ما، قبلت كل ما تأتي به، والشيء نفسه إذا تحفظت على شخصية ما، تحفظت على كل ما تأتي به.

فما حذر منه الإمام علي رضي الله عنه من معرفة الحق بالرجال، وقعت، وقعت به هذه الأمة منذ وقت مبكر ولا تزال تعيشه، فنحن في كتلنا السياسية أحيانًا نتحول إلى عشائر؛ رأس الكتلة يعتبر مثل رئيس العشيرة، يحترمونه ويعزونه وكلنا ننصر مولانا، فأي نقد يوجه برأي قال به أو تبناه أحد القيادات التاريخية يعتبر كأنه نقد للشخص نفسه. كان لي شيخ –عليه رحمة الله– هو الشيخ أمجد الزهاوي من أكابر العلماء، يقول فيه الشيخ الحكيم إمام الشيعة الشيخ الزهاوي هذا: «لو ضاع فقه و(فكر) أبي حنيفة لاستطاع أن يمليه عن ظهر قلب» وفعلا كان الرجل آية في الذكاء، وكان حينما يكون في الدرس ونقرأ عليه قد ينقد آراء بعض العلماء، كنا نقرأ عليه نصوصًا في كتاب «الهداية في الفقه الحنفي»، فيقول ناقدا: أفتدي الإمام أبو حنيفة ليس له حق أن يقول هذا القول؛ إذ لا دليل عليه، وكان ينبغي أن يقول كذا، فهو قد حاكم آراء أبو حنيفة محاكمة دقيقة أثناء الدرس. وانتهى الموضوع ونسي هذا الأمر، فإذا قلنا له بعد الدرس: شيخنا الإمام أبو حنيفة مذهبه في الموضوع الفلاني لا نرى وجه الصواب فيه، يغضب ويقول: لا يا بني، احذر؛ إياك أن تتطاول على هؤلاء العلماء، إياك أن تتحدث بشيء من هذا. يقول الطالب: إنك كنت قبل ساعة تنتقد وتسفه وتخطئ. فيقول: لا؛ لا ينبغي أن نتوسع في هذا المجال أبدًا؛ لأنه لو فسح المجال لذلك فقد تحدث مشاكل كثيرة. هي وجهة نظر، هذا صحيح ولكن لها تفسيرًا ولها معناها الذي لاحظه الإمام. لأن شيخنا كان يخشى أن تهتز مكانة الإمام الأعظم –رحمه الله– في عيون الناس من ناحية، ويخشى

أن نسئ الأدب مع أسلافنا من ناحية أخرى.

وابن عباس ﷺ روي عنه أنه حيث ذهب سيدنا عمر ﷺ في مسألة معروفة في الفرائض هي مسألة العول، والعول يعني أن الأنصبة تكون أكثر من رأس مال المسألة فتعول فتصير مثلا ثلثين ونصفا وثلثا فيجري نوع من التغير في المسألة ليجعل المحاسب قادرًا على أن يعطي الورثة أنصبتهم، فيقول ابن عباس: إن الذي أحصى رمل عالج (منطقة معروفة) لم يجعل في المسألة ثلثين ونصفًا وسدسًا، فقيل له: لم لمْ تقل ذلك لعمر في حياته. فقال: «هبته، كان والله مهيبًا». هذه الهيبة التي جعلت مفهوم النقد يخرج في تراثنا من أن يكون مفهومًا معروفًا باعتباره وسيلة من أهم وسائل التعليم، ومن أهم وسائل المعرفة إلى أن يكون انتقادًا للقائل لا للقول، فحينما تنتقد قولا فكأنك تسب قائله، والحال مختلف: «فالنقد» أداة معرفية ووسيلة من وسائل المعرفة لا يمكن أن يستغني نظام معرفي عن ممارسة «النقد» على الإطلاق. والسب مسألة أخرى مختلفة تمامًا، والخلط بينهما لا يقبل!.

القاضي عبد الجبار الهمذاني من أكابر علماء المعتزلة ويوصف بأنه من أذكياء الزمان كان يقلد الإمام الشافعي في الفروع، أما في الأصول والقضايا الاعتقادية فله منهجه، فحينما نقل له عن الشافعي في مسألة ما يعارضه هو فيها قال: إن أخطاء العظماء على أقدارهم، وهذا القول هفوة من هذا الإمام الكبير وهفوات الكبار على أقدارهم واستمر يقلده في فروع الفقه وهو يقول فيه هذا. وكان الأئمة يتحاورون وينقد بعضهم بعضًا بهذا الشكل، وكان أبو يوسف ومحمد كثيرًا ما يردون آراء أبي حنيفة، لو فتحت أي كتاب لوجدت آراءً لأصحاب أبي حنيفة تخالف آراءه، ولوجدت آراء لأصحاب الشافعي تخالف آراءه، وأراء لأصحاب مالك تخالف مالكًا، وآراء ومذاهب لأصحاب أحمد تخالف آراءه. ولم يكونوا يرون في هذا شيئًا؛ لأن النقد كان يمثل لهم قضية معرفية مقبوله، وليس أداة انتقاص أو تجريح أبدًا.

أن أجد للعالم عشرة أخطاء أو خمسة عشر مسألة أخطأ فيها لا يعني شيئًا مهمًا فقد أصاب في آلاف المسائل، فلا يضره ولا ينقص من قدره أن يخطئ في عدد محدود.. ليس هناك معصوم من الخطأ في الفتوى إلا رسول الله ﷺ وإذا وقع في فتياه شيء من ذلك يسدده الوحي. فإذا وجدنا أخطاء معدودة للعالم، ونقدناها وحللناها وفسرناها فذلك دليل على جلالة قدر العالم.

ومن ذا الذي تُرضي سجاياه كلها كفى بالمرء نُبلاً أنْ تُعد معايبه

إن احترام الأكبر في السن والمقام تقاليد متأصلة في ثقافتنا والحمد لله تعالى، ولكن قد صاحب هذه التقاليد نوع من المبالغة أو الانحراف في مفهوم الاحترام، كما انحرفنا بمفهوم «النقد» أصبح هذا الاحترام انحرافًا. وما دمت أحترمك إذن قبولي لرأي من يخالفك يعتبر انتقاصًا من ذلك الاحترام لك. وكأن احترامي لك يوجب علي أن أقبلك بقضك وقضيضك، بصوابك وخطأك، وأرفض خصومك أو مخالفيك بذات المستوى؛ هذا أمر أيضًا قد ورد في تراثنا. راجعت امرأةُ عمر زوجها في شيء فغضب، قالت: لم تغضب من مراجعتي وابنتك حفصة تراجع الرسول ﷺ والوحي ينزل عليه؟ فقال: أو تفعل ذلك؟! قالت: نعم. فذهب عمر إلى حفصة مغضبًا وسألها وأخبرته بصحة ذلك وبأن ذلك جزء من خلق رسول الله ﷺ فهو الذي يشجعهن على هذه المراجعة، فظن أن ابنته تفعل ذلك متأثرة بما تفعله عائشة لصغر سنها وجمالها وقربها من رسول الله ﷺ لكن حفصة نفت ذلك وقالت: لا يا أبت إن هذا هو سلوك رسول الله ﷺ معنا وهو الذي يحملنا عليه، يعني هو الذي يطالبنا بأن نراجع وأن ننقد. واستدركت عائشة على الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- استدراكات معروفة التي جمعها الزركشي في كتاب مطبوع. لكن على من ينقد أن يكون نقده من منطلق موضوعي بحت، وليس من منطلق تجريح أو استنقاص، ومحاولة النزول بمرتبة من ينقد بأي سبب من الأسباب؛ لأن ذلك يساعد على إشاعة تلك المفاهيم الخاطئة. لقد كان الصحابة -رضي الله تعالى عنهم جميعًا- كانوا يراجعون رسول الله ﷺ، وعندنا تراث هائل في هذا الموضوع.

وكما ضغطت على أجيال الأمة فكرة «الحصانة والقداسة» للأشخاص، كذلك كانت فكرة «حصانة الأجيال والقرون السابقة» وعجز القرون اللاحقة وعدم عصمتها أو الهبوط بمكانتها يمارس ضغطًا نفسيًا. ومن هنا وردت فكرة استنكار التفسير المرحلي للقرآن المجيد. نعم؛ بالتأكيد هناك تفسير مرحلي للقرآن الكريم، ولا يعني ذلك أن أي أحد يستطيع أن يفسر القرآن الكريم كما يعجبه، بل يفسره أهل العلم المتخصصون الذين يعرفون منهجية هذه الأمة، ويعرفون ثقافتها، ومصادرها. إذا لم نقل إن هناك تفسيرًا مرحليا؛ فمعنى ذلك أنه ليس هناك مرحلة نقف عندها في التفسير. فلو قلنا لا تفسير يقبل بعد القرن الأول الذي اشتمل على الأجيال الثلاثة معنى ذلك أن كل من كتب تفسيرًا بعد ذلك القرن كان يتطاول على القرآن. إذا قلنا فقط يسمح للأقدمين، فبأي دليل شرعي؟ هل يسمح للفخر الرازي أن يترك لنا تفسيرًا بحوالي 30 مجلدًا؟ وسيد قطب الذي ما تم تفسيره إلا قبل أن يستشهد بسنوات معدودة. هل يجوز أن يفعل أي ممن عاش بعد القرون

الثلاثة ذلك؟ وما أدلة الحصر؟

إن كتاب الله جاء إلى البشرية كلها وسيبقى الكتال الكوني الأوحد إلى يوم الدين. والبشرية كلها أمرها الله بأن تتدبر هذا القرآن الكريم وأن تتفكر فيه، وأن تتعقل هذا القرآن وتعمل به. فإذا قيل: ليس لكم أن تفهموا إلا ما فهمه السابقون، فكأنك تقول: هذا القرآن خطاب لمرحلة معينة يقف الخطاب عندها وليس لأحد بعدهم أن يفهم منه غير ما فهموه وهذا غير صحيح.

### د. الإجماع السكوتي وأخطار مخالفته

الإجماع السكوتي هو أمر رابع يحول دون قيام علم مراجعة التراث، أو التأصيل لمراجعات تراثية نقدية علمية من قبلنا نحن أهل التراث. فنحن أمة أصلت لمبدأ «الإجماع»، وهي فكرة لم تكن موجودة في جيل التلقي، ولا في جيل الشيخين -رضي الله عنهما- ولم يعتمد عليه في قضايا تشريع إلا عند هذه الأمة التي اعتبرت الإجماع دليلا من أدلتها الشرعية، ومن أنواع هذا الإجماع، الذي عرفته أمتنا في تاريخها ولو في نطاق ضيق، ما يسمى بالإجماع السكوتي. لم تعرف أمة -فيما أعلم- هذا الذي يسمى بـ«الإجماع السكوتي» كدليل وكجزء من الإجماع. و«بالإجماع السكوتي» هو أن يتكلم بعض الناس ويسكت بعض الآخرون، سكوت البكر علامة رضاها بالخاطب، ولم تعتد أُمة ومنها أمتنا بنسبة قول إلى ساكت أو اعتبار سكوت العلماء عن أمر ما يعني الرضا والقبول والانضمام إلى أصحاب الإجماع، مع العلم أن بعض العلماء قد لا يستطيعون التعبير أو الاعتراض خوف السيف أو السجن فيسكتون فلا ينكرون على الحاكم وحاشيته ومن هم في ركابه من فقهاء السلطان، ولا ينضمون إليهم تورعًا، ومع ذلكم فإن القائلين «بحجية الإجماع السكوتي» فرضوا عليهم أقوالهم ونسبوا إليهم. وهذا ما يسمى بالإجماع السكوتي.

فعندما يكون جزء من فكرنا، أو قطاع من ثقافتنا يتسم بقبول هذا التوجه ويذهب إلى تبنيه، فمن الطبيعي أن يكون هناك إصابة فكرية قد تبدأ «بثرة» بسيطة ثم تتحول بعد ذلك إلى «سرطان جلد» أو إلى ما هو أكبر منه إذا لم تعالج. وكم من عالم أصيب ونسب إليه ما لم يقل بقضية «الإجماع السكوتي» هذا؛ فبهذا «الإجماع السكوتي» قتل مجموعة من العلماء عبر تاريخنا لاتهامها بالخروج على الإجماع!!، ولو راجعنا كتب التراجم تراجم العلماء وطبقاتهم منذ عصر التدوين في القرن الثالث إلى قيام الدولة العثمانية لوجدنا عشرات في من قتلوا بمخالفة ما يسمى «بالإجماع السكوتي»؛ لأن العالم أو الناطق يخاف من السلطان الجائر فإذا قال ما يعتقد، ونقل ذلك إلى

السلطان اتهم بالخروج أو بالردة، وشيخ الإسلام ابن تيمية من بين هؤلاء الرجال تحدث في مسألتين فقهيتين وثالثة قال: إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع ثلاثا وإنما يقع واحدة؛ لأن السنة بينت لنا كيفية الطلاق. ونفى وقوع الطلاق البدعي؛ لأنه منهي عنه «والنهي يقتضي الفساد». ونهى عن التوسل برسول الله ﷺ وأمر بالتوسل بما أمر رسول الله ﷺ بالتوسل به من صالح الأعمال.

الله شرع الطلاق كما شرع الزواج، فإذا اكتشف الزوجان أنهما لا يستطيعان العيش مع بعضهما، فيطلقها على طهر ثم ينتظر حتى تأتي الدورة الثانية ثم يطلقها الثانية، ثم ينتظر حتى تأتي الدورة للمرة الثالثة ويطلقها الثالثة وهكذا يكون الطلاق المشروع، أما أن يتحول إلى شروط أو إلى يمين في مسائل الطعام والشراب وأمور الضيافة والمعاملات كما هو شائع في بعض الأقطار، فهذا لعب في حدود الله كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية وكثيرون غيره من أهل العلم. أن ربنا قد جعل للعلاقة بين الزوجين حدودًا وحصانة. ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾(البقرة: 227)، ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ (البقرة: 186)، فالنكاح والرضاع والنفقة أمور هامة وخطيرة. قالوا: لا؛ أنت خالفت الإجماع، إجماع الأمة على أن الطلاق الثلاث بلفظ ثلاث يقع ثلاثًا كما قرره عمر. ففي عهد عمر بن الخطاب ﷺ رأى أن الناس قد استهتروا في أمر الطلاق: سأمضيه عليهم. قال قال ابن تيمية: الحجة في قول الله -تعالى- وفي قول رسول الله ﷺ لا في مذهب عمر ﷺ على جلالة قدره. المهم قالوا له: تتراجع أو تدخل السجن. فقال: ربي السجن أحب إلي مما يدعونني إليه. وبقي في سجنة بسبب هذه المسائل الثلاثة حتى مات وشيع من سجنه إلى قبره الواقع في جامعة دمشق الآن.

لقد توقفت مناهج النقد عندنا منذ القرن الخامس الهجري وبعدها أصبح من يمارس النقد يتهم بالخروج عن الجماعة ونحوها، أحيلكم إلى كتاب التراجم «البدر الطالع في أعيان القرن التاسع» تجدون فيه تراجم لبعض العلماء يذكر الكتاب تاريخ ولادة العالم والسنوات التي عاشها، ثم يذكر أنه سُجن في آخر حياته بتهمة الاجتهاد. أمة يتحول الاجتهاد الذي هو أول المطالب في دينها يتحول إلى تهمة يسجن ويعاقب عليها الإنسان، وتصبح قضية تؤدي إلى السجن. كما تحول النقد عندنا إضافة إلى ما تقدم إلى أنه محاولة لتفريق كلمة الأمة، فالناقد إذا مارس النقد أي نقد، يتهم بأنه يحاول تفريق كلمة الأمة، نعم هناك من يستغل أخطاء معينة، لكن لا بد من التفريق بين الأمرين، ولابد من نصب معيار وميزان إيقاد ومصباح نميز به بين النقد المعرفي وهو من النقد المنهجي الذي يدخل دائرة الالتزام بالإسلام والالتزام بالإيمان، وبين النقد الذي يهدف إلى

عمليات هدم وتفريق بين أبناء الأمة.

الإمام أبو حنيفة معروف أنه توفي بالسجن لامتناعه عن القضاء ولنقده المنصور ورفضه ولاية القضاء له.

إذن، من يجرء أن يأتي الآن إلى فقه أو أصول أو قواعد أو تراث من هذا النوع ويقوم بعملية مراجعة؟!

صحيح أن بعضنا يسمع عن هذه الأحداث لأول مرة، لكن هي أصبحت في اللاوعي عندنا، داخلة في اللاشعور، وأي واحد منا يحاول أن يتجنب التعرض لهذه القضايا حتى تحولت أخطاء كثيرة إلى مسلمات لا يجرأ أحد على نقدها أو الاعتراض عليها، لكن لو راجعنا بعض الأقوال أو الفتاوى التي روج لها بين الأمة، نجد أن المصدر عالم واحد. لكن هذا العالم كانت له مدرسة منتشرة وجاء من تبنى مذهبه وآراءه. فانتشرت ولم تراجع أو تنقد فصارت من المسلمات.

بعد الفتنة الكبرى والاختلاف بين المسلمين اشتهر مفهوم «الفرقة الناجية»، واستدل له بالحديث المعروف. «ستفترق أمتي بضعًا وسبعين فرقة، وكلها في النار إلا واحدة»... إلخ، بقطع النظر عما في هذا الحديث من مشكلات في السند والمتن. فهناك من تناولوه بتدقيق شديد -ونحن منهم- ووفق قواعد نقد الحديث. ولنا فيه مقال لكن الاتجاه والأثر العقلي والنفسي الذي أحدثه هذا الحديث ونظائره لا يمكن أن يزول إلا بتدبير إلهي، فالمسلمون -اليوم- ضحايا هذه النظرات الضيقة، وأن هذه الأمور سوداء أو بيضاء، يوجد أي منطقة أخرى، نجاة أو هلاك، جنة أو نار، خطأ أو صواب، حق أو باطل، لا شيء آخر. مجال الرؤية أو القول بأن هناك مراتب أخرى في قضايا الاجتهاد. وبالتالي تكرس عندنا أنه ما دامت هذه الأمور مما عليه «أهل السنة والجماعة» وهم «الفرقة الناجية»، إذن، فإن أي ممارسة للنقد لا تصدر إلا عمن ينتمون إلى فرق هالكة.

هل راجع «أهل السنة»، مثلا، مصطلح «أهل السنة والجماعة»، وهو مصطلح أطلقته الحكومة العباسية في عهد المتوكل على الناس الذين لم يكونوا يعارضونها أو يرون الخروج عليها و«أهل السنة وأهل الجماعة» المتمسكون برسول الله ﷺ وهل يتمسك بمرويات أحادية وأخبار منسوبة إلى رسول الله ﷺ وقد يتجاهل كتاب الله والعياذ بالله أو يقدمها عليه أو على ظاهره، ومع ذلك فإنه يعد نفسه في «الفرقة الناجية» ومنهم من يتجاهل ما شرعه الله ورسول الله ﷺ عمليا من وجوب الاجتهاد، ووجوب المراجعة.

## خاتمة

هذه العلوم التي تسمى "بالإسلامية" لم تنبثق من القرآن الكريم بالشكل المطلوب، وكان ينبغي أن يتم هذا الانبثاق عن منهجية القرآن المعرفية وكليات القرآن المجيد وسُننه ومقاصده العليا، وهذا هو الأساس والمنطلق في بناء هذه العلوم والتأسيس لها موضوعات ومقاصد ومسائل وأبعاد. ولكي تكون ثمرة ونتيجة لتفاعل الإنسان مع القرآن واتباعه له والتزامه به. فإن المسلمين قد بدأ علمهم بالجمع بين القراءتين وتكونت معارف جيل التلقي بالقرآن المجيد ومنهج رسول الله ﷺ في اتباع آياته وتفعيلها في الواقع، فكان ينبغي ألا تنفصل العلوم الإسلامية سواء منها علوم المقاصد أو علوم الوسائل عن المدار القرآني ومنهجيته المعرفية. ولذلك فإننا نجد أن من الضروري بناء وتأسيس علم المراجعات في تراثنا الإسلامي بحيث نقوم بمراجعتها على مقاصد القرآن ومنهجيته المعرفية ثم نراجعها في ضوء آثارها في واقعنا التاريخي وما أوصلت إليه وكذلك في ضوء المبادئ التي عرفت بمبادئ العلوم التي لم يخلُ علم منها أو من اعتبارها في تقرير جزئياته. والله أعلم.

# المفسـر الحـديـث والوحـــي قراءة في المقدمات التفسيرية لقطب وابن عاشور وحاج حمد

د. احميده النيفر

جامعة الزيتونة - تونس

## تمهيد

**1. كيف كانت علاقة المفسّرين المعاصرين بالقرآن الكريم وإلى أيّ حدّ تنوّعت تساؤلاتهم الفكريّة وهم يعالجون النص المؤسس للحضارة الإسلامية؟**

للإجابة عن هذا السؤال تواجهنا أكثر من مقاربة:

- لا يتردّد باحث أزهريّ معاصر، هو الشيخ محمد حسين الذهبي (توفي 1398هـ/1977م) المختصّ في علوم القرآن، من التصريح في سياق معالجته للتفاسير الحديثة؛ إذ يقول: «لم يترك الأوائل للأواخر كبير جهد في تفسير كتاب الله والكشف عن معانيه ومراميه... إذ أنّهم نظروا إلى القرآن باعتباره دستورهم الذي جمع بين سعادة الدنيا والآخرة... والذي يقرأ كتب التفسير على اختلاف ألوانها لا يدخله شك في أنّ ما يتعلّق بالتفسير من الدراسات المختلفة، قد وفّاه هؤلاء المفسّرون الأقدمون حقّه من البحث والتحقيق، فالناحية اللغويّة والناحية البلاغيّة والناحية الأدبيّة والناحية النحويّة والناحية الفقهيّة والناحية المذهبيّة والناحية الكونيّة الفلسفيّة، كلّ هذه النواحي وغيرها تناولها المفسّرون الأوَلُ بتوسّع ظاهر ملموس لم يترك لمن جاء بعدهم -إلى ما قبل عصرنا بقليل- من عمل جديد أو أثر مبتكر يقومون به في تفاسيرهم التي ألّفوها، اللّهم إلاّ عملا ضئيلا لا يعدو أن يكون جمعا لأقوال المتقدمين أو شرحا لغامضها أو نقدًا وتفنيدا لما يعتَوِرُه الضعف منها أو ترجيحا لرأي على رأي، مما جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود خالية من التجديد والابتكار»[1].

---

(1) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، ج2، ص495. والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه في علوم القرآن نوقشت بكلية الشريعة، جامعة الأزهر سنة 1946.

- مقابل هذا نقرأ في مقدمة تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (توفي 1393هـ/1973م) رؤية مغايرة إذ يقول: «والتفاسير كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لاحظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل[1]». لذلك فهو بعد أن يذكر أشهر التفاسير من مثل تفسير الطبري والكشاف ومفاتيح الغيب للرازي وتفسير البيضاوي وتفسير الشهاب الألوسي وتفسير القرطبي والموجود من تفسير ابن عرفة التونسي يخلص إلى أنه سيُعرض في تفسيره عن العزو إلى تلك المدونة التفسيرية معتمدا على ما يفتح الله به من الفهم في معاني كتابه وما يجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، حسبه في ذلك عدم عثوره عليه فيما بين يدي الباحثين من التفاسير[2].

هذا مؤشر واضح على أن علم التفسير الذي كان يقال عنه في القرون الثلاثة الهجرية الأولى: إنّه علم من العلوم التي «لا نضجت ولا احترقت» تعبيرا عن قلّة وضوح الغاية من التأليف فيه وعن شدة ارتباطه بعلوم أخرى، يظل بعد مرور القرون وتوالي جهود العلماء في التقعيد له والتصنيف فيه بحاجة إلى مزيد المراجعة والتسديد.

- نجد تأكيدا لهذا المعنى عند الكاتب السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد (توفي 1425هـ/2004م) مؤلف «العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة»[3] الذي عمد إلى تجنب طريقة التفسير في مؤلفه ليعوضه بالتحليل القائم على إطار الوحدة القرآنية التي تتناول الجزء في إطار الكل عوضا عن الفهم المتداول المجزئ لآيات الكتاب وسوره. من هذا التمشي التحليلي الذي عبّر عنه الحاج حمد في مقدمته بأنه «أسلوب جديد» في تحليل القرآن، ندرك أن مقولة الشيخ الذهبي السالفة الذكر لا تلقى عند الحاج حمد وكذلك عند الشيخ ابن عاشور أي صدى باعتبار أن الرجلين عملا كلٌّ من منظوره الخاص، من أجل إنشاء علاقة جديدة بالمعنى القرآني لكونهما لا يقرّان بأن ما تركه الأوائل للأواخر في مجال تفسير كتاب الله كاف للكشف عن معانيه ومراميه.

- إذا كان ابن عاشور لا ينهج في تفسيره وخاصة في مقدماته ذات المنهج الذي سيعتمده صاحب

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، ص7 من التمهيد.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد، «العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة»، بيروت: دار ابن حزم، 1996.

«العالمية الإسلامية الثانية»، فإن الأول يلتقي مع الثاني في الإقرار بوجود أزمة يعاني منها هذا العلم الجليل. هو إقرار بأن الفهم الأمثل للنص المؤسس لحضارة المسلمين لا يمكن السعي إليه باعتماد المقايسة على أفهام القدامى من السلف.

هو إقرار نقدي للتراث التفسيري المدوّن يجمل الاعتراف بالأزمة التي يعرفها علم التفسير والتي تنطلق من ضرورة مراجعة النظر في طبيعة القرآن الكريم من جهة وضرورة الإجابة عن جملة تساؤلات المتداخلة، بعضها معرفي وبعضها منهجي وبعضها موصول بمسألة الإيمان.

## 2. كيف صاغ المفسر الحديث هذا الاعتراف بوجود أزمة في المنظومة التفسيرية؟

لعل من أفضل من حرر أحد أوجه الأزمة هو السيد قطب (توفي 1386 هـ/1966م) حين كتب في مقدمة تفسيره، «في ظلال القرآن»، بأسلوبه الأدبي الرائق يدين مقولة المفسرين التقليدية التي قصرت التفسير على مجال الفهم وبيان المراد باعتماد جملة من المعارف من أبرزها علوم اللغة[1]. حين نعود إلى «الظلال» نتبيّن أن من أول ما يرمي إليه قطب هو تجاوز مقولة الزركشيّ (توفي 791هـ/1391م) الذي عرّف علم التفسير بأنه «علم يُفهم به كتاب الله المنزل على محمّد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمِه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[2].

بالنسبة إلى صاحب الظلال فإن الغاية من أي عمل تفسيري هي تمكّن من رؤية للعالم والوجود. هي رؤية كونية «تبين غاية الوجود كله وغاية الوجود الإنساني» وهو التوصل إلى حياة «ترفع العمر وتباركه وتزكيه...» إنّه الإحساس بالتناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله وحركة الكون الذي أبدعه الله[3].

نحن من هنا نقف على مفهوم جديد لعلم التفسير، وثيق الصلة بالمفهوم الفلسفي المعروف برؤية العالم Weltanschauung، وهو الذي يتيح لكل فرد تفسيرا للكون والعالم المحيط قصد تحقيق تفاعل أشمل معه ومع مكوناته.

(1) سيد قطب، «في ظلال القرآن». بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر ط 7، 1971-1391.

(2) محمد الزركشي، «البرهان في علوم القرآن». بيروت: دار المعرفة، 1972، ج1 ص15 وما يليها.

(3) سيد قطب م. س. ص3.

- هذا ما يتيح تحديدَ أولَّ أوجه الأزمة في المنظومة التفسيرية. إنه الوجه المتعلق بطبيعة القرآن الكريم ذاته.

يقول ابن عاشور في مقدمة تفسيره: « فجعلت حقًا عليّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[1].

بالعودة إلى الحاج حمد فإننا نقف على ذات المنطلق في تشخيص أزمة علم التفسير التي آلت حسب ابن عاشور إلى «تعطيل فيض القرآن».

يقول حاج حمد محددا الطبيعة التي يراها للقرآن بـ«أنه مصدر الحكمة الشاملة وأن له قدرات في عطاءات عصورية مستقبلية»[2].

من هنا يبرز الفرق الجوهري بين من يرى أنّ القرآن كتاب حاوٍ لسور مفصّلة تتضمن عبادات ومعاملات، وبين من يرى فيه بالأخص سجلاً إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية.

تمتاز الرؤية الأولى بطابعها الثبوتي الذي لا يولي كبير عناية لما يعنيه القرآن من فيض ما له من نفاد، وأنه مصدر الحكمة الشاملة والعطاءات الموصولة وأنه دفق الحياة الذي يرفع العمر ويباركه ويضيئه. إنها رؤية لطبيعة القرآن تجعل المؤمن القارئ لا يمكن أن يكون إلا تجديديا؛ أي معبرا عن حاجيات الأمة وتساؤلاتها المتجددة مستنيرا بفهم القرآن في كليته ونظريته المجسدة لحقيقة الرسالة المحمدية في لحظة تاريخية محددة.

بالعودة قليلا إلى مطالع العصر الحديث، نجد أن المنطلق التنظيري كان مع مقولة الإمام محمد عبده بأن القرآن «كتاب هداية» وهي مقولة فتحت طريقا جديدة للعلاقة بالنصّ القرآني، ومنها بدأت تتحدد للتفسير غاية مختلفة عما أرساه المفسرون التقليديون.

بعد محمد عبده كتب محمد إقبال كتابه عن التجديد مبينا أن السؤال الذي صاغه الإصلاحيون: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟» سؤالا إشكاليا للتمشي الإصلاحي المطروح، أصبح متجاوَزا لكونه سؤالا غير بنائي؛ أي غير قادر على ربط الوعي الديني بالوعي التاريخي.

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، م. س.

(2) حاج حمد، م. س.

من هذين المنطلقين اتجهت علاقة المفسر الحديث بالوحي إلى فهم آخر لطبيعة القرآن، تحول دون الحجر على دلالات النص بالفهم الواحد. هي طبيعة تنبعث عبر التزكية الإلهية للإنسان؛ أي أنها تصل قدسية النصّ القرآني -في جانب منها- بالإنسان وأفقه وثقافته؛ إذ يتعيّن المعنى بما يتحقق من الجدل مع طاقات الإنسان ومع فاعليّة واقعه الفكري والاجتماعي.

**3. هذا ما يحيلنا على الجانب الثاني من الأزمة، وهو وجهها المنهجي. هو وجه يمكن أن يصاغ في سؤال: هل غاية مفسّر القرآن الكريم اليوم هي الحفاظ على التراث التفسيري الضامن لوحدة الأمة، المتحققة من خلال قدسية مرجعيتها؟ أم أنّ المقصود هو فهم النص المقدّس فهما حيًا يستوعب التراث التفسيري ويتجاوزه مستفيدا من مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة، على معنى أن تلك القدسية تستلزم الإقرار بتعذّر التوصّل إلى فهم نهائي لنص الوحي؟**

من خلال هذا السؤال ندرك البعد المنهجي في أزمة علم التفسير الحديثة.

ذلك أن ما انتهت إليه المدونة التفسيرية من سعي إلى إبانة كلام الله والكشف عن مراميه كانت قائمة على نظام فكريّ ونسق ثقافي يمثلان قاعدة التوازن الداخليّ لتلك المدونة. بعبارة أخرى، فإن كل التفاسير القديمة، سواء تعلّق الأمر بالتفاسير القائمة على الأثر أو الرأي أو ما سُمّي بالتفاسير الفقهية أو الاعتزاليّة أو الإشاريّة فإنّها -لاعتنائها بفهم النص وإفهامه- لا يمكنها التوصّل إلى مدلولات القرآن إلاّ بعُدّة معرفيّة صيغت في بناء فكري كلاميّ وظيفته إقناعيّة وخصوصيّته دفاعيّة، وبناء على رؤية مثاليّة تتصوّر الحقيقة خارج التاريخ والعالَم.

– جِماع هذا يجسد الأزمة التي عالجها المفسرون المحدثون في بعدها المنهجي. هي معالجة تتمثل في سؤال عن طبيعة القرآن وعن غاية المفسر له: هل حقيقة التفسير تنفي كل صلة بين المعنى المراد ووعي الإنسان وثقافته أم أنها تفترض مواكبة تطوّر الإنسان ونموّ فكره وفاعلية واقعه الاجتماعي والثقافي؟

في كلمة: ماذا نعني بقولنا إن القرآن صالح لكل زمان ومكان؟ أنقصد بذلك جاهزية الفهم الذي دوّنه السلف والذي يتيح مواجهة ما يستجدّ من أحوال ومشاغل في كل آن ومكان، أم أن تلك الصلاحية تعني أن لغة النص المقدّس لا تتوقف عن توليد المعنى عبر السيرورة التاريخية للإنسان

ووعيه وتقدّم مجتمعه؟[1].

من هنا خطّ المسار الحديث لعلم التفسير طريقه الذي استفاده من مقولة محمد عبده الإصلاحية ومن قراءة إقبال التجديدية ليضبط من خلالهما إشكالية المفسر المعاصر. هو في ذات الوقت تأكيد على أن أزمة علم التفسير أزمة منهج، وأن تجاوزها يبدأ من اعتبار أنه لا تناقضَ بين القول بأن دلالات النص القرآني لا تنحصر في زمان أو مكان وبين اعتبار أن النص وثيق الارتباط بالقرن السابع في الجزيرة العربية.

- أهم ما في هذا التشخيص المنهجي للأزمة هو دلالتها الثقافية. ما تعنيه هذه المساعي الحديثة والمعاصرة هو أن الثقافة الإسلامية اليوم تحمل في داخلها صراعا لا يجوز التغاضي عنه، فهي ليست كُلاً أصمّ وروحا واحدة منغلقة. إنكار هذه الحقيقة ليس إلا مسايرة لمقولة « أرواح الشعوب» المتداولة في الفكر الأوروبي التي انبثقت عنها نظرية «صراع الحضارات» المعتمدة على أن هناك حضارات متطورة ترتقي باستمرار وأخرى ذات خصوصيات ثابتة ونهائية وأن الأولى تمثل الخير المحض وأخرى الشر الخالص.

ما يثبته الصراع الفعليّ قديما وحديثا هو صراع بين القيم والمناهج داخل كل ثقافة وضمن كل فكر، مما أتاح مثاقفة متواصلة بين الشعوب والمجتمعات ظلت تميّز تاريخ الأفكار في العالم منذ قرون.

### أولا: الإنسان في الخطاب القرآني

بعد أن بحثت في دراستي حول: «الإنسان والقرآن وجها لوجه»؛ فسوف ينصب حديثي هاهنا على علاقة المفسرين المعاصرين بالنص القرآني ومدى تنوّع تساؤلاتهم الفكرية؛ سعيا لتعميق الأفكار التي وقع طرحها في ذلك الكتاب من جهة الدلالة التي يعتمدها ذلك الخطاب للإنسان. هذا التساؤل قمت بتطوير جانب منه في دراسات حديثة بعضها منشور وبعضها ما يزال قيد الدرس. المنشور موجود في كتاب صدر حديثا عن دار الهادي في بيروت بعنوان: «النص الديني والتراث الإسلامي» قراءة نقدية. أما الجانب الآخر فهو جوهر العمل الذي أرجو أن أتمكّن من إنهائه عن موضوع علم الكلام الجديد أو البحث عن العصر الذهبي، والذي أحاول فيه أن أبيّن

(1) انظر عملنا: «الإنسان والقرآن وجها لوجه. قراءة في مناهج المفسرين المعاصرين». دمشق: دار الفكر، 2000.

مدى الحاجة إلى تطوير علم للكلام يفسر ظاهرة الوحي مستعملا آليات جديدة للتفكير.

- الإشكالية التي اهتم بها اليوم تعتني بعلاقة الوحي بالتاريخ أو إذا اخترنا تعبيرا من الداخل قلنا: كيف ينبغي أن نصوغ الإيمان اليوم؟

العبارتان في تقديري ينتهيان إلى شيء واحد مصاغ بطريقتين مختلفتين ومتكاملتين. ذلك أن الإيمان هبة أو حقيقة يتلقاها الإنسان ويصوغها سلوكا وفكرا، وقديما قرن المتكلمون بين الإيمان والعمل؛ لأن الذي يؤمن لا يمكنه إلا أن يتمثل التحولات الكبرى التي تعتمل في النسيج الثقافي الخاص والبناء الفكري العام ويحوّلها إلى وعي بالذات.

عبارة: «صياغة الإيمان اليوم؟» لا تعني أننا فقط إزاء مسألة ذاتية خاصة متعلقة بالسلوك الفردي التعبدي، بل هي أيضا حركة وعي تقوم على معرفة العصر وتحديد متطلباته بشكل يجعل المؤمن في شروط تتيح تفعيل قدراته الخاصة، مما يفضي إلى حلول ومواقف جديدة أكثر فاعلية و تميّزا.

حين نعبر عن هذه الإشكالية بالعلاقة بين الوحي والتاريخ، فإننا لا نريد معالجة قضية كلامية مجردة لا صلة لها بالواقع وتساؤلاته الحضارية والفكرية خاصة التي يطرحها الواقع المعاصر. إنه البحث في شروط الوعي الذهني وكيف يمكن لمجتمعات المسلمين أن تعيش على شروط الوعي الحضاري العالمي الجديد. ما نعنيه بالوحي هي وظيفته وهي تحقيق الاتصال بين المطلق والنسبي، بين الكل والجزء للوعي بالكل. هدف الوحي إن فُهِم على هذا المعنى هو وضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، وإعادة العلاقة بين الإنسان ومحيطه الكوني.

لعل هذا ما عناه فهمي جدعان حين قال عن الوحي بأنه خطا خطوة حداثية كبرى؛ إذ تدخّل في التاريخ ليحرّر العقلية العربية والفعل العربي من الميثولوجيا القديمة ومن سلطة الخرافة والتقليد وأساطير الأولين، وليسلّمها لسلطان السمع والبصر والفؤاد؛ أي إلى سلطات الإدراك الإنسانية الطبيعية لتكتمل بحكمتها وبالكتاب للإنسان أسباب العلم والفعل السديد.

- الملاحظة الثالثة التي تتصل بالملاحظتين السابقتين تتمثل في سؤال: هل الفكر الديني عندنا له «من التصورات والصياغات النظرية» التي يمكن أن نصفها بالمعاصرة؛ أي التي تكون مقبولة لدى أجيال من المسلمين وغير المسلمين الذين تمثّلوا بدرجة من الدرجات التطورات الفكرية

والحضارية الحديثة؟ ما نريد أن نعمل ضمنه: هو الانخراط في هذا الطريق الجديد الذي شرع فيه بصفة واضحة محمد إقبال في النصف الأول من القرن الماضي، خاصة في كتابه تجديد الفكر الديني والذي واصله بعده عدد قليل من المسلمين وعدد أقل من المسلمين في البلاد العربية.

منذ كتب إقبال كتابه عن التجديد تبيّن، كما سلفت الإشارة، أن السؤال الذي صاغه الإصلاحيون «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟» ليكون السؤال الإشكالي للتمشي الإصلاحي المطروح أصبح متجاوزا لكونه سؤالا غير بنائي؛ أي غير قادر على ربط الوعي الديني بالوعي التاريخي.

عوضا عنه صاغ الفكر التجديدي وعيا ينطلق من أن العالم كله يعيش حضارة واحدة وإن تعددت واختلفت المداخل والخصوصيات الثقافية. هذا الوعي تبنّى تعريفا للدين على أنه: إيمان بمصير الإنسان مما يجعل حقيقة الحياة الدينية هي اكتشاف المؤمن رتبته في سلّم الموجودات. يحدّد إقبال ضمن هذا التمشي سؤال التجديد المختلف عن سؤال الإصلاح، فيقول: «هل الدّين أمر ممكن؟»: أي كيف يتأتّى تعقّل الدين الإسلامي اليوم بوسائل الحضارة المتاحة وبمعارفها المتجددة. بعبارة الحاج حمد: كيف يتم الالتحام بشروط الوعي المعاصر وليس وفق شروط الوعي التاريخي السابق؟

حين عالج المسلمون مسألة الوحي قديما عالجوها سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة أم فلاسفة من خلال الأطر المتداولة لديهم: ابن سينا، مثلا، في القرن الرابع الهجري 318-429 العاشر الميلادي 930-1037 قال عن الوحي إنه اتصال النبي بالعقل الفعال، العقل العاشر معبرا بذلك عن تصوّر داخل المنظومة المفاهيمية التي كانت سائدة. كيف يمكن اليوم أن نقبل مقولة العقول العشرة؟ هل نعوّضها بمقولة المعتزلة بأن الوحي أصوات وحروف منظومة ومخلوقة ابتدائيا من الله في الهواء على مسامع النبيّ ﷺ ؟ أم ننظر في ما عبّر عنه باحث معاصر على أنه ارتباط communication؟

ثم إن المسألة لا تتوقف عند هذا الجانب فقط، لذلك سألنا هل الفكر الديني عندنا له من «الصياغات النظرية» التي تقتضيها الأطر المعرفية المعاصرة؛ أي التي تكون من جهة مقبولة من أجيال من المسلمين وغير المسلمين الذين تمثلوا بدرجة من الدرجات التطورات الفكرية والحضارية الحديثة. ومن جهة أخرى تتيح إعادة اكتشاف معاني القرآن وفق شروط الوعي المعاصر؟

السؤال يتعلق بكيفية تمثلنا الفكري والمنهجي لإيمان هو بحاجة دائمة للتحيين والراهنية.

بهذا السؤال يمكن تجاوز فكرة الصّدام شرق/غرب أو إسلام/مادّية، ويتحدّد التجديد بضرورة إعادة النظر في جملة من المفاهيم التأسيسية يكون على رأسها مفاهيم الدّين والوحي والمعرفة والنبوّة.

كيف نعمّق مسألة العلاقة بين الوحي والتاريخ وكيف نحقق راهنية الإيمان؟

أحاول أن أقدم فيما يلي وبنوع من التدرّج ثلاثة مستويات من النظر تتضافر للإجابة عن هذا السؤال المثنى: (التجديد والأنساق الثقافية - النص والخطاب — تنجيم المعنى).

## 1. التجديد: راهنية الإيمان

يمكننا أن نسأل في مستوى أول عمّ تميّز به هذا الكم من الإنتاج الذي يعالج نص الوحي مقارنة بما سبق أن نُشر من تفاسير أو دراسات قرآنية في قرون ماضية؟

إن أهم ما ظهر في القرن الماضي ضمن هذه الوفرة اللافتة من الإنتاج، هو ظهور إدراك موضوعي للفجوة الكبرى بين ما تمّ إنجازه من مدوّنة تفسيرية وبين القيم والمفاهيم والروابط التي أصبحت تصوغ الواقع وتحكم العالم من حوله. لقد اعتنى عدد من الباحثين في الدراسات القرآنية بالنسق الفكري الذي يحتكم إليه كل من يتعاطى مهمّة فهم الوحي. ذلك أن المتكلمين والمفسرين والدارسين يرتكزون على نظام فكري ومنظومة ثقافية حين يباشرون فهم النص مما يجعل إنتاجهم العلمي غير منفصل عن التاريخ الفكري والثقافي؛ أي أنه محتاج إليه قدر من النسبية يجعله أبعد ما يكون عن الخطاب الإيديولوجي الوثوقي.

معنى التجديد الذي تبلور في القرن المنصرم ضمن الأدبيات القرآنية العديدة ينطلق من تبيان طبيعة الاختلاف بين المدونة التفسيرية الموروثة والحاجيات التي يطرحها الفكر والواقع المعاصرين. لذلك أمكن القول بأنه لا يُعَدّ مجددا من شخّص إشكالية المفسر الرئيسية خارج الموروث التفسيري وخارج البناء الفكري الذي قام عليه ذلك الموروث. هذا ما يسمح لنا أن نعتبر أي ضرب من الدراسات القرآنية التي تصدر اليوم تقليديا إن هو لم يزد في اهتمامه عن إعادة صياغة المعاني القديمة بلغة مستساغة، أو عن الاعتناء بترجيح بعض أقوال المفسرين القدامى في مسائل لغوية وعقدية وتشريعية، حتى وإن كان في ذلك مستفيدا من بعض الكشوفات العلمية أو التاريخية الجديدة.

في هذه الحالات يظل المسعى العلمي مستندا جوهريا على الجانب الموروث، فهو لن يزيد في ما ينتجه من أفكار وما يعتمده من نسق عن كونه يتيح لتلك المباني الفكرية والثقافية من إعادة إنتاج نفسها مع بعض التعديلات الشكلية الطفيفة. من ثَم فإن هذه الاستعارات لا تشفع للباحث الذي يظن أنه بصدد عمل تجديدي، في حين إنه يبقى عملا تراثيا؛ لأنه أوّلا: لم يطرح إنتاجه على محك النقد وإعادة القراءة. بناء على أن تشخيصه لطبيعة عمله العلمي يظل منصبًا على عناصر «خارجية» بالأساس.

ثانيا: يبقى هذا المفسر أو المتكلم تراثيا؛ لأنه لم يفكر هو من خلال تراثه بل يكون قد مكّن ذلك التراث من أن يتواصل عبر عملية استنساخ ثقافي تؤكد عدم الحاجة إلى إعادة بناء الفكر وتحيينه؛ بتعبير آخر يمكن القول: إن المجدد في المجال الذي يعنينا هو الذي يقطع إيجابيا مع التراث التفسيري القديم عندما يباشر فهمَ الوحي الإلهي، وبناءَ فهمه ذاك على وعي تاريخي يتجاوز آلية التراكم الكمي. ما يضبط لنا معنى القطع الإيجابي أو التجديدي هو أن يصير المفسر إلى ضرب من التفكير ليس بالتراث ومن خلاله فقط، لكنه تفكير يستوعب التراث التفسيري فيفهمه ليتجاوزه، مستفيدا في ذلك من مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة.

تجديد المفسر، إذن، لا يسمح له أن يضحى مجرد أداة «يفكر» التراثُ عبرها، بل أن يقطع مع هذا المنهج ليفكر هو في التراث ومسوغات إنتاجه التاريخية والثقافية.

في كلمة، يُدرَك تجديد المفسر بقدر تحرّره من المدونة التفسيرية الموروثة، وذلك عبر استيعابها ونقدها ناسجا بذلك قراءة متميزة للنص تستمد تميزها من معرفة أدق بتاريخ نظام الفكر الإسلامي وخاصة في مجال تخصصه، ومن استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية.

هذا ما يؤدي بنا إلى القول بأن ظاهرة الوفرة في إنتاج أعمال كثيرة لفهم النص القرآني في العقود الأخيرة، يرجع في جانب رئيسي منه إلى جهود الحداثة العربية وما تبنته من مواقف نقدية كان لها الأثر الواضح على الدراسات القرآنية. لقد أدخلت في الاعتبار الفكر النقدي وجانب من المعارف الحديثة ضمن مجال كان يُحتكَم فيه إلى الأنساق التراثية ومبانيها العقلية المحدودة.

لذلك، فإنه يمكننا في هذا المستوى الأول أن نثبت أن رفض هذا التمشي الحديث وما يؤدي إليه من تجديد ليس في النهاية إلا تهديدا للبناء الديني نفسه، الذي يُظَن أن حمايته لا تكون إلا بعزله

عن مسيرة الحضارة والتاريخ. هو تهديد صريح للرسالة الدينية؛ لأنه إهمال لمبدأ خلافة الإنسان التي لا تستطيع أن تتحقق خارج الشروط التاريخية والاجتماعية والفكرية المعاصرة.

## 2. من نص التوحيد إلى وحدة النص

إذا أردنا أن نحدّد موقع الإنسان في الخطاب القرآني فلابد أن ندرك أن الوحي لم يتجاهل الشروط الموضوعية للسياق التاريخي التي واكبته، مما جعل النص متعلقا في جانب منه بالأداء الحضاري للإنسان في القرن السابع ضمن البيئة العربية الشمالية. هذا الإقرار جزء ممّا يسميه المفكر الإيراني المعاصر مجتهد شبستري «علم النص» وهو علم يربط بين المتن وبين الواقعيات المحايثة له.

كيف يتبدّى لنا الإنسان في النص أولا وفي الخطاب القرآني ثانيا؟

ذُكر لفظ الإنسان في النص القرآني مرات قليلة لا تتجاوز 65 مرة؛ فهو من هذه الناحية لا يعتبر من أهم الألفاظ القرآنية مقارنة بلفظة الله التي تعدّ أشد الألفاظ تواترا حيث تبلغ نسبة اطرادها 2697 + 147 لكلمة إله= 2844 (قال 1721/ كان 1433/ ربّ 930/ أمن 924/ علم 855/ قام 560 أتى 548/ شاء 519/ يوم 474). من جهة ثانية، فإن السياق الدلالي الذي ترد فيه كلمة الإنسان يتوزعه محوران: محور الإدانة الواضحة فهو ضعيف – يئوس – خصيم مبين – عجول – كفور– في خسر – أكثر شيء جدلا. هذا شأنه في أكثر من نصف الآيات التي تذكر الإنسان. إضافة إلى هذا نجد محورا يتحدث عن خلقه وما أودعه الله فيه من استعدادات متباينة: فهو من حمإ مسنون، من علق، من صلصال، هذا إلى جانب أنّ الله علمه البيان، وعلمه ما لم يعلم، وأن الشيطان له عدوّ.

كيف يمكن أن نعالج هذا الجانب من النص، والحال أن عموم الخطاب القرآني يتجه في خصوص الإنسان وجهة أخرى؛ إذ يجعله يحظى بمكانة متميزة فهو خليفة الله وهو مخاطَب بالوحي؟

هنا لابد من العود إلى ما أشرنا إليه من «علم النص» الذي ينطلق من الوعي بخصوصية الوحي وطبيعة الخطاب الإلهي للناس. يتأسس هذا العلم من مبدأ أن الله الذي تجلّى للعالم قد تجلّى للإنسان؛ فخاطبه بالرسالة وجعل نصها الديني غير منفصل عن تاريخه في الوقت الذي

تكون وظيفة الوحي تعاليا وتحررا من ذلك التاريخ، بعبارة أخرى علم النص يعتبر أن الوحي الإلهي حين يتجسد نصا لا يستقل تماما عن التجربة الإنسانية وإن كانت غايته مجاوزتَها.

حين ينصّ القرآن، مثلا، على أن الإنسان «لا يسأم من دعاء الخير» وأنه إذا أنعم الله عليه «أعرض ونأى بجانبه»، حين يقع هذا، فلابد أن نتذكر:

أولا: أن لفظة الإنسان في اللغة القرآنية قريبة العهد بالاستعمال اللغوي العربي القديم الذي يتداول هذا اللفظ في سياق استهجاني؛ لأن الإنسان قرين الضآلة والانقطاع والخروج عن الجماعة. يساعدنا على التحقق من هذا لسان العرب ومعجم التاج الذي نجد فيه في فصل الهمزة باب السين: «الإنسان معروف والجمع الناس مذكر... والإنسان له خمسة معان أحدها الأُنملة قاله أبو الهيثم... أشارت لإنسان بإنسان كفها... وثانيها: ظل الإنسان، وثالثها: رأس الجبل، ورابعها: الأرض التي لم تزرع، وخامسها: المثال الذي يرى في سواد العين ويقال له إنسان العين...». ما ورد من الآيات عن الإنسان «الكنود» أو الذي «يفجُرُ أمامه» وثيق الصلة بالنسق المعتمد في الثقافة العربية السائدة وهو نسق يعتبر التفرد مهلكة وخسرانا بينما يعلي من شأن الانضواء في العشيرة والسعي المتواصل لجمع شتاتها. هذا الترسّب التاريخي المستهجِن لنزعة التفرد قائم في النص القرآني رغم أن خطاب الوحي يريد باستعماله إياه أن يزحزحه و يدفع به خارج هذا الحقل، فيذكر أن الإنسان هو أيضا مصغٍ إلى النصح وقابل للتوجيه «وصينا الإنسان بوالديه» أو «أنه على نفسه بصيرة» أو «أنه خلق في أحسن تقويم».

هذه المواكبة التي يكشفها لنا بحث الإنسان في النص والخطاب تجعلنا ندرك أن النص يتفاعل مع الشروط الموضوعية التاريخية ولكنه لا يقف عندها. ومن ثم كان لابدّ من التمييز بين نص القرآن كمتن وخطاب القرآن الذي هو أوسع مجالا؛ لأنه مرتبط بعالم ذلك المتن وعالم النبي الذي استوعب الوحي.

صورة الإنسان في المتن، إذن، مختلفة عنها في الخطاب القرآني وهذا يتأكد خاصة عندما نتذكر ثانيا أن النص القرآني يعتمد لتحقيق هذه الزحزحة الدلالية على ألفاظ أخرى يركّز بها هذا المعنى الذي يدفع إليه الوحي دفعا من خلال قوالب فكرية وتعبيرية لها ملابساتها الخاصة. من ذلك ما نجده في لفظة «نفس» ذات الاطراد الأكبر وذات التوجه المعبر عن الاستعدادات الكبرى التي يتمتع بها الإنسان لتحمّل المسؤولية في رسالة التوحيد والاستخلاف. هي النفس الواحدة الجامعة «هو

الذي أنشأكم من نفس واحدة»، وهي النفس المكلَّفة «ولا تكلف نفس إلا وسعها» وهي المسؤولة «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها». مع عبارة النفس التي سيستفيد منها الفلاسفة بعد ذلك، في مسار آخر نجد النص قد وفّر للخطاب دائرة دلالية أرحب مما أوضحته جزئيا عبارة الإنسان.

من ناحية ثالثة، أبان هذا التعدد التزامني Synchronique في الألفاظ المعتمدة المرتبطة بالإنسان ما يوجد من فروق هامة يريد الخطاب الديني أن يكشف عنها، فروق بين دائرة النفس ودائرة الإنسان باعتبار أن الأولى تمثّل مجالا أعمق من مجال نفسّية الفرد العادّية. هذا التمايز يوحي بإمكانية اتصال الذّات الإنسانية بذات الحق العليا بما يكشف عن تفرّدها وقدرتها.

هذا التعدد في مستويات الفهم مهمّ؛ لأنه كفيل بما يمكن أن نسميه "وحدة الخطاب وتعدد مستويات النص" وهو ما اعتنى به الحاج حمد صاحب الإسلامية العالمية الثانية حين ربط بين فهم القرآن في كليته و فهم طبيعة القرآن نفسه.

"وحدة الخطاب وتعدد مستويات النص" تبرز الفرق الجوهري بين من يرى أنّ القرآن كتاب حاوٍ لسور مفصّلة تتضمن عبادات ومعاملات وبين من يرى فيه بالأخص سجلاً إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية. ظاهريا ليس هناك تناقض بين الرؤيتين، إلاّ أنّ الأولى مطبوعة بطابع ثبوتي لا يولي كبير عناية لما يمكن أن يعنيه أن القرآن مصدر الحكمة الشاملة أو ما يسميها الحاج حمد: "قدرات القرآن في عطاءات عصورية مستقبلية". مثل هذه الرؤية لطبيعة القرآن تجعل المؤمن القارئ لا يمكن أن يكون إلا تجديديا؛ أي معبرا عن حاجيات الأمة المتجددة مستنيرا بفهم القرآن في كليته ونظريته المجسدة لحقيقة الرسالة المحمدية في لحظة تاريخية محددة.

"وحدة الخطاب وتعدد مستويات النص" جزء أساس من علم النص الذي لا يرى في النص سديما متراميا، فلا يقتصر على القول بأن القرآن هو نص داع لعقيدة التوحيد ولمستلزماتها السلوكية، بل يرى فيه أيضا النص الذي يمكّن المؤمن في كل فترة من خلال قراءة توحيدية للنص أن يتدخّل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

هذا التمشي التجديدي أو الحداثي حسب عبارة جدعان يمكّن من الانتقال من مستوى القول بأن القرآن هو نص مركزٍ للتوحيد إلى مستوى يعتمد فيه على توحيد النص. هو مستوى من التوحيد يمكن أن يتحقق في كل عصر ومصر إذا انفتح المؤمنون على كامل القرآن؛ أي على عالمه وخطابه بكل استعداداتهم وبحسب ما تستلزمه طبيعة عصرهم من وعي جديد.

### 3. في تنجيم المعنى

عندما أكّد فضل الرحمان (1919- 1988) في مطلع كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» أنه لا سبيل لتغيير اجتماعي في البلاد الإسلامية دون إرساء نزعة عقليّة إسلامية، وأن هذه الأخيرة موصولة بأسلوب تفسير القرآن فتعثّرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكريّة المعتَمدة، إنّما يرجع إلى «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه عندما أكد ذلك[1]»، فإنه كان يريد أن يثبت أمرين:

1. أن الوحي والخطاب القرآني قد تحوّلا كلاهما عند المسلمين اليوم إلى نص؛ أي إلى مرجعية توحيدية، لذلك فإن الذي يسعى إلى تغيير تلك المجتمعات والنهوض بها دون الاعتماد على القرآن كمرجع وذاكرة وهوية جماعية، سيُسقط إمكانية أساسية في عملية النهوض.

2. إن تعثر الجهود العديدة في التعامل مع النص القرآني منذ عقود راجع إلى أننا نقرأ النص على أنه متعال لا ينحصر في زمان أو مكان أو أننا نقرأه في اتجاه مناقض؛ أي على أنه لا ينفك مرتبطا بالقرن السابع في الجزيرة العربية.

ما عمل على إرسائه فضل الرحمان خاصة، هو القول بأن الرأيين في طبيعة القرآن ليسا بالضرورة متعارضين. بل إذا قلنا إن القرآن يظل دوما صالحا للتطبيق، فعلينا أن ننظر كيف تمّ اعتماد خطابه وتفسير تعاليمه لتناسب الظروف المتغيرة في العصور الأولى للإسلام. إنه استيعاب للدلالة العامة للنص وإدراك لتطبيقاتها المختلفة ووعي بالظروف التاريخية لتي صاحبتها ثم هو فوق كل ذلك ومن ثم تحقيب للوعي وقدرة على المساهمة في مشاغل المجتمع وتفاعلاته.

### ثانيا: الرؤية القرآنية للإنسان

يمكن من خلال التطبيق السابق أن نقف على جانب أساسي من وظيفة الوحي في الخطاب القرآني. إنها وظيفة وجودية تحقق الاتصال بين المطلق والنسبي، بين الكل والجزء قصد الوعي بالكل وعيا متدرجا. أحد أهداف الوحي إن فُهِم على هذا المعنى هو وضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، وإعادة العلاقة بين الإنسان ومحيطه الكوني؛ على هذا الأساس يضحي الإنسان

(1) هو الباحث الباكستاني والمدير السابق لمركز الدراسات الإسلامية بإسلام أباد ومدرّس تفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتّحدة الأمريكية.

كائنا تاريخيا وكونيا؛ أي أن إنسانيته في سيرورة وأنها تتحقق باستمرار. بذلك نتجاوز الفهم التراثي للإنسان وهو الذي يلح على جانب أصوله التي تكون أبعد مما يحيط به إدراكه الحسي، فهو يُخلَق إنسانا بفعل مباشر من الله ويتكوّن من مزيج عنصرين واحد إلهي والآخر غير إلهي.

كيف نحا الخطاب القرآني بالإنسان هذا المنحى الجديد؟

أقر الخطاب القرآني أولا الاختلاف واعتبره حالة طبيعية منذ خلق الله الخلق: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ (الروم: 21).

تبعا لهذا يتخذ مصطلح الأمة بعدا مستقبليا وقيميا فتصبح الأمة الواحدة هي البشرية قاطبة: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ (يونس: 19)، بما يكسب الوحدة الإنسانية معنى التساوي في الخَلق والقيمة رغم التنوّع في المظهر والمخبر.

ضمن هذا الأفق يمكن أن ندرك المنحى الجديد، المنحى الاستخلافي: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾ (هود: 118).

في مستوى ثان تأتي إجرائية تنظيم هذا الاختلاف. هذه الإجرائية تنطلق من مجال القسط لتصل إلى قاعدة التعارف والتثاقف أو من قوله: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتُقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (الممتحنة: 8) إلى قوله: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13).

ذكر بعد ذلك أنه بين الحد الأدنى والمقصد الأسنى أوضاع متنوعة منها التضامن: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ (آل عمران: 63).

ثم حدد في المستوى الثالث قاعدة قارة لهذه السيرورة هي حرية المعتقد: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: 255). تلك الحرية التي تسمح بالتثاقف والتعارف لكن دون التطلّع لإلغاء الاختلاف أو الذهاب به إلى حد التشرذم والتفرّد.

بهذه القراءة يكون الوحي في الخطاب القرآني قد تدخّل في التاريخ ليحرّر العقلية العربية والفعل العربي من الميثولوجيا القديمة ومن سلطة الخرافة والتقليد محققا بذلك ارتباط الوعي الديني بالوعي التاريخي.

هو تمهيد للإقرار بأن العالم كله يمكن أن يعيش حضارة واحدة وإن تعددت واختلفت المداخل والخصوصيات الثقافية.

تمثّل الخطاب القرآني على هذا النحو يحقق ثلاث نتائج كبرى هي:

الأولى: اعتبار النص القرآني ليس مجرد نص تاريخي، هو نص تجسدت فيه آيات المتعالي على التاريخ كما يعتقد المسيحي بإمكان وجود آيات المتعالي في الإنسان لكن هذا لا يعني أن النص القرآني لا يحمل جوانب تاريخية محايثة للواقع البشري، كما أنه لا يمكن أن يفهم على أنه نمط علاقة سؤال – جواب.

الثانية: أنّ الوحي بما هو علاقة بين الله والإنسان مما يجعل الخطاب القرآني هو الفهم للنص المقدّس فهما حيّا؛ أي أنه بالضرورة مختلف عمّا تحقّق في الماضي ولكنّه أكثر تحديدا إنّ هو تحقّق عبر تجربة معرفيّة وحياتيّة جديدة. إنه خطاب يستوعب النص وعالَمه وكذلك آلية الوحي ومقصده ليكون من قبيل الاستقبال والاحتضان للقدرة اللاّنهائيّة على الدلالة ومعنى الأشياء.

الثالثة: التاريخ والهوية معطيان متغيّران؛ أي أننا في كل عصر نعيد فهم الماضي فهما جديدا مما يجعل قراءة النص المقدّس – القديم وجود مستمر في حاضر يزداد وعيه بالماضي من خلال تجربته الحديثة. مقتضى هذا المبدأ يؤدي إلى أن الإقرار بانقطاع الوحي واكتمال تنجيم القرآن نصا لا يمنع من ارتقاء فهم النص الديني باعتماد المعرفة بمجالاتها الجديدة وما يطرحه الواقع من معضلات.

هذه المبادئ الثلاثة التي تختزل الجهد التجديدي الباحث في علاقة الوحي بالتاريخ تفضي إلى فهم جديد للإنسان. الإنسان في ظل المبادئ السالفة يكتسي معنى جديدا يقترب من المفهوم الحديث للإنسان تلك الذات المدركة لنفسها تمام الإدراك. إنه يضحي كائنا تاريخيا؛ أي تجاوزا دائما لما عليه فعليا فكأنه مدعوّ إلى أن يلد كيانه الخاص. تاريخية الإنسان في ضوء القراءة التأويلية تعني أنه يفهم نفسه ليس من خلال التأمّل العقليّ، بل من خلال التجارب المتجدّدة و الموضوعيّة للحياة. تبعا لذلك فإنه في فهمه المتجدد للنص المقدّس مقبل ضرورة على تعديل فهمه لنفسه فيكون في حالة اكتشاف مستمرّ لهويّته التي تكون في حالة تخلّق.

ما تؤدي إليه المبادئ الثلاثة والفهم التاريخي للإنسان توحي به الآية القرآنية التي تقول عن الوحي: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾.

إذا كان الوحي متجسدا في فهم حيّ لا يتوقف للخطاب القرآني فإن النص القرآني لا يمكن أن يكون مجرد وثيقة توجيهية نظرية عامة. إنه وحي إلهي امتزجت توجيهاته بتاريخ محدد وتلبست مقاصده في واقع مما اقتضى حلولا وإجابات مناسبة. نفس هذا الجدل يحتاجه كل قارئ للقرآن إن هو أراد أن يكون مجددا ليحدد به عنصر الفاعلية في النص وفي المدونة التفسيرية وليستبين ما هو مستتر من الإرادة الإلهية وهي تفعل في التاريخ وتزيد من كشف الفاعلية الإنسانية.

لابد، إذن، عند القيام بقراءة تجديدية تواجه النص القرآني، من التمييز بين ما هو ظرفي تاريخي وما هو قيم وتوجهات محركة للإنسان وطاقاته المبدعة، وأن يدرك كيف تمّ التزاوج بينهما في صياغات حققت تغييرات كبرى كان من أهمها مزيد لاكتشاف الإنسان لذاته ومكانته ووجهته.



## المحور الثاني

# العلوم الإسلامية: مقاربات تشخيصية

# قـــــــــراءة
# في علم الأصول

**د. برهان النفاتي**
جامعة الزيتونة، تونس

## تمهيد

لعلّ العناية المبكّرة بمناحي الاستنباط، وطرائق التّنسيق بين ظواهر الكتاب والسّنة في تاريخ الفكر الإسلامي هي التي ميّزت علم الأصول عن سائر العلوم الشّرعية، وبوّأت ذويه مكانة سامية؛ إذ لا يخفى على ذي بصيرة ما في ضبط المناهج من أهميّة بالغة في العلوم على اختلاف أجناسها ومجالاتها، فهي أسمى ما يقصد إليه أصحاب الهمم العالية، وتتشوّف إليه نفوسهم؛ إذ بمقدار تفاوتها تماسكا واضطرابا، تتفاضل العلوم، وتتمايز الفوائد المترتّبة عليها.

ولئن سما الفكر الأصوليّ بالأنظار الفقهيّة نحو التّجريد والتّقعيد، وضرب بسهم وافر في وضع مناهج حريّة بتيسير مهمّة الفقيه في الاستنباط، وصون نظره من التّأويل الفاسد، ووقايته من الوقوع في التّناقض مع منطق التّشريع[1]، فإنّ ما أثمرته جهود ذويه من مباحث نظريّة، واهتدت إليه من قواعد اطّرد الاستناد إليها في التّفريع طوال قرون لم يبرأ من النّقائص، فمسائل أصول الفقه ليست على درجة سواء، فقد استمدّ أهله من بعض العلوم العقليّة والنّقليّة ما أرهق الفكر، وأهدر الوقت، وحال الاشتغال به دون تطوير العلم، وضمّنوه مدارك اختلفت قوّة وضعفا. وأصولا تفاوت احتياج الفقيه إليها سعة وضيقا، وأهملوا فيه قواعد أوسع ممّا دوّنوه، وأولى بالاعتبار في الاجتهاد، لذلك احتاج إلى مراجعة نقدية لبنيته تنقيحا، وتقويما، وإثراء. ونحن لا نرمي إلى مجرّد الكشف عن مواطن الخلل التي انتهت بهذا العلم إلى أزمة منهجيّة في القرن الثّاني عشر للهجرة، بل أيضا إلى ما حواه من قواعد جليلة تكفل مرونة الشّريعة، واطراد صلاحها. وفي هذا

(1) لاشكّ في أنّ من طفق يتقصّى المعاني الجزئيّة للنّصوص دون إرجاعها إلى أصل جامع يؤلّف بينها طفحت عليه. وحسرت دون كثرتها قواه. ومن أخذ يتلقّى الفروع دون الاهتداء إلى وجوه التّماثل والاشتراك بينها. فرّق بين النّظيرين. وسوّى بين المختلفين أو أوشك.

السّياق تتنزل هذه الدّراسة، فهي قراءة تقويمية معتدلة لعلم أصول الفقه لا تجنح إلى هدم ما شاده السّابقون بتعلّة كونه غير صالح لإسعاف الفقيه المعاصر، فإنّ ذلك من الجور، والتنكّر لما بذلوه من جهود مثمرة، ولا تميل أيضا إلى قبوله على علاّته بدعوى بلوغه الكمال؛ لأنّ ذلك تقديس للنّسبيّ الخاضع للزّمان والمكان، وموجب لتثبيط الفكر، وحرمان المتأخّرين من الإسهام في إثراء مضامين العلم، وسبر مناهج الاستنباط، والتّجديد فيها [1].

## أوّلا: ما لا يحتاج إليه من المسائل

تولّد من شيوع علوم الحكمة، والعقليّات في القرن الرّابع الهجري حالتان تأثّر فيهما العلماء بالمنهج الذي كان يجرى عليه الفلاسفة: الأولى: هي العزوف عن النّقل والحفظ، والتّوسّع في طرق التّأمل والنّظر، لذلك انكبّ العلماء على النّقد والتّصحيح، والتّعليل، والتّمحيص، فهذّبوا العلوم، وأجادوا التّقاسيم، والتّفاريع. وفي هذا القرن تأثر الفكر الأصولي بالمنطق في ضبط الحقائق والمعاني، وتحرير المسائل، وتقويم الأنظار، وسرت إليه روح الجدل والمناظرة، وفي القرن الخامس امتلك ذويه حبّ التوسّع في تحقيق المسائل إمعانا في نصرة المذاهب، وفي ترسيخ ما تقرّر فيها من مناحي الاستنباط، فتصدّى كلّ فقيه للانتصار لمذهبه، والدّفاع عن مدارك إمامه، وتفنيد ما تقرّر عند غيره بقطع النّظر عن رتبته قوّة وضعفا[2]، والحالة الثّانية: هي التّشوف إلى تحصيل كثير من العلوم، والمشاركة فيها تشبّها بالحكماء الذين جعلوا علومهم متولّدا بعضها من بعض ومتفرّعا عليه، فكان العالم يرغب في أن يكون جامعا بين العلوم النّظريّة، والنّقلية حتّى ينعت بالمتكلّم،

---

(1) هناك اتّجاه يروم ذووه تبديد علم الأصول وهدم ما بناه السّابقون: لأنّ جميع قواعده عندهم لم تعد صالحة لبيان أحكام الحوادث المعاصرة. وهو تعليل واه مبنيّ على دعوى لا يشايعها دليل: إذ من نظر في محتويات هذا العلم بعين الإنصاف أقرّ بأنّ فيه ما يمكن أن يسعف الفقيه المعاصر بأحكام النّوازل. وهناك اتّجاه ثان يفرط أهله في التّنويه بالسّابقين. وفي الإشادة بما انتهت إليه جهودهم في هذا العلم. وينكرون أن يكون للمعاصرين حظ من المراجعة أو التّجديد فيه: لأن ما تركوه لنا هو أقصى ما تبلغ إليه قدر البشر. ولاشك في أنّ هذا مناف لسنّة التّطوّر المطّردة. وقد ذمّ ابن عاشور فريقي التّمجيد والإبادة في مجال التّفسير. لحيدة كلّ منهما عن مهيع الاعتدال. يقول في ذلك: «ولقد رأيت النّاس حول كلام الأقدمين أحد رجلين رجل معتكف فيما شاده الأقدمون. وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون. وفي كلتا الحالتين ضرّ كبير. وهناك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير. وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذّبه ونزيده. وحاشا أن ننقضه أو نبيده. علما بأنّ غمض فضلهم كفران النّعمة. وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمّة». التّحرير والتّنوير. 1/7.

(2) لعلّ أوّل من جرى على هذا المهيع. فتصدّى لإقامة الحجج على صحّة قواعد المذهب الذي ينتسب إليه. ولدحض ما تقرّر عند المخالف في جميع المسائل هو الإمام الجويني. يقول الشّيخ محمّد الفاضل ابن عاشور متحدّثا عن طريقته في البرهان: «سلك فيه مسلك الباقلاني في تقرير النّظريّات. وتقعيد القواعد. وبيان المعاني والمآخذ إلاّ أنّه زاد على الباقلاني إفاضة مطّردة في الاستدلال. وإقامة الحجّة على صواب النّظر الذي يميل هو إليه وهو الذي أصّله الإمام الشّافعي في رسالة الأصول. فأطنب في إقامة البراهين على حجّية ما يرى الشّافعيّة حجّيته. وعلى عدم حجّية ما لا يرى الشّافعيّة حجّيته». محاضرات. ص350.

المنطقي، الأصولي، الفقيه، الأديب الشّاعر[1]. ولكن لمّا استفحل ميل النّفوس إلى المشاركة في معظم العلوم صارت المؤلّفات مزيجا من المسائل التي يتوقّف بعضها على فهم بعض[2]، ولم يسلم علم الأصول من ذلك، فقد وسّعه الأصوليّون بإدخال ما لا يفتقر إليه في خدمة الغرض الذي من أجله وضعت قواعده، فقد مزجوه بالمنطق، والكلام، واللّغة، والنّحو مزجا تولّدت منه مباحث نظريّة موغلة في التّجريد عظم فيها اختلافهم، وعكفوا عليها قراءة وإقراء حتى توهّم الطلبة في طور التّحصيل أنّها من صلب العلم، وذلك نحو تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض[3]، وابتداء الوضع[4]، والتكليف بالمحال[5]، وأمر المعدوم[6]، وتعبّد النبيّ بشرع قبل البعثة، وكون الإباحة

---

(1) يقول ابن عاشور في هذا المقام: «فكنت تجد العالم يريد أن يكون فقيها أصوليّا نحويّا أديبا شاعرا. وقد كان المثل لهم أبا حامد الغزالي. وبهذه الطّريقة اضمحلّت صفة الاختصاص العلمي والإمامة في علم معيّن... وكان أشدّ ظهور هذه المشاركة بالمشرق أمّا إفريقيّة والأندلس. فلم يزل أكثر علمائها ينتحل الفقه ومختصّا به وأقبل طوائف منهم على العربيّة والأدب. فظهرت بينهم أعلام وأيمّة فيهما». أليس الصبح بقريب. 40.

(2) لاشكّ في أنّ الجمع بين التّحقيق والمشاركة قد أسهم بقسط وافر في الحيلولة دون تطوّر العلوم؛ لأنّ من توزّعت مواهبه على هذين الأمرين عسر عليه أن يكون ماهـرا في جميع ما صرف إليه الهمّة. واقتنع من كلّ علم بعلالة. م. ن. ص78-77.

(3) جوّز طائفة من المتكلّمين أن توصف أفعال اللهّ بكونها أغراضا وعللا غائيـة خلافا لأصحاب الأشعري. ووجه المنع عند هؤلاء أن نوط الفعل بالغرض موجب لأن يكون مستفيدا من غرضه ذلك. ويلزم من كون ذلك الغرض سببا في فعله أن يكون هو ناقصا في فاعليته محتاجا إلى حصول السبب. وقد ذكر ابن عاشور أن هذا الدليل مشتمل على مقدمتين سفسطائيتين: الأولي: أنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به وهذه سفسطة التبس فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل. والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه. والثانية: إذا كان الفعل لأجل الغرض كان الغرض سببا مقتضيا لعجز الفاعل. وهذه شبّه فيها السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. وقد تعجّب الشّيخ ممّا ذهبوا إليه؛ إذ أنهم يسلمون أن أفعال الله منوطة بالثمرة والحكمة. ثمّ يقضون بمنع أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا مع أن ثمرة فعل الفاعل المحيط علمه بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا؛ لأنها تكون داعيا إلى الفعل ضرورة تحقّق علم الفاعل وإرادته. التّحرير والتّنوير. 1/380.

(4) اختلف الأصوليّون في الواضع للغات والألفاظ على مذاهب. الأوّل: أنّ الله وضع اللّغة ووقفنا عليها. وهو ما قال به أبو الحسن الأشعري. واختاره الآمدي. وابن الحاجب. وممّا استدلّوا به على هذه الدّعوى قوله تعالى: ﴿وعلّم ءادم الآسماء كلّها﴾. والتّحقيق أنّ هذه الآية لا تنهض أن تكون دليلا على أنّ اللّغة توقيفيّة. ولا على عدم ذلك. لكونها مجملة والمذهب الثّاني: أنّ اللّغات كلّها اصطلاحيّة أي أنّ الواضع لها هم البشر. وهو لأبي هاشم من المعتزلة. والثّالث: أنّ القدر الذي وقع به التّنبيه على الاصطلاح توقيفي؛ إذ لو كان اصطلاحيّا لافتقر في تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل. وأمّا الباقي فيكون اصطلاحيّا. الإسنوي. نهاية السّول. 28-2/23.

(5) المحال خمسة أقسام: الأوّل: محال لذاته نحو الجمع بين الضدّين. والثّاني: عاديّ نحو طيران الإنسان. والثّالث: محال لطروّ مانع نحو تكليف الزّمن المقعد بالمشي. والرّابع: محال لعدم القدرة عليه وقت التّكليف به مع أنّه مقدور عليه حالة الامتثال كالتّكاليف كلّها؛ لأنّها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الأشعري؛ إذ القدرة عنده لا تكون إلاّ عند الفعل. والخامس: محال لتعلّق علم الله بعدم حصوله كالإيمان من الكافر الذي علم الله أنّه لا يؤمن. فإنّ الإيمان منه مستحيل: إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا. والنـزاع إنّما يجري في الأقسام الثّلاثة الأولى على ثلاثة أقوال: أحدها: أنّ التّكليف بالمحال جائز عقلا وغير واقع سمعا وهو لجمهور الأشاعرة. والثاني: أنّه جائز عقلا. وواقع سمعا. وقد نسبه الإسنوي إلى الإمام الرّازي. والثّالث: أنّ التّكليف بالمحال ممتنع عقلا وبالضّرورة غير واقع شرعا وهو رأي المعتزلة ومختار الشّافعي وابن الحاجب. الإسنوي. نهاية السول. 1/345. الزّركشي. البحر المحيط. 387-1/386. زهير (محمّد أبو النّور): أصول الفقه. 1/177.

(6) يرى الأشاعرة وجمهور أهل السنّة أنّ الحكم يتعلّق بالمعدوم. ومرادهم بذلك أنّ الشّخص في حال عدمه يوجّه إليه الخطاب بأنّه يفعل إذا وجد. وكان مستوفيا شروط التّكليف. وليس معنى تعلّق الحكم بالمعدوم أنّه في حال عدمه يكون

تكليفا[1]، وكون اسم الخطاب يصدق على الكلام في الأزل[2]، وتعريف الألفاظ الشّرعية باعتبار الكلام النّفسي[3].

وقد كان الخوض في هذه المسائل النّظريّة موجبا لإهدار الجهود، وتضييع الأوقات، فقد كان الرّجل يفني زهرة عمره في الاشتغال بها شرحا وتمحيصا واستدلالا، طلبا للتّضلّع فيها دون أن يكون لذلك أثر في تحصيل ملكة النّظر[4]، ولا في تطوير قواعد هذا العلم فضلا عن التّجديد فيها، فأقصى ما بلغ إليه البالغون راجع إلى الكشف عمّا غمض، وتبيين ما ورد مجملا في المؤلّفات السّابقة، أو إلى تحرير العبارات، وتحسين التّبويب، والتّصنيف بين المسائل، فأبو حامد الغزالي وهو أجود من عبّر عن هذا الصّنيع في المستصفى قد جرى في تقسيمه على منهج محكم دقيق، فبيّن أنّ هذا العلم وإن كثرت أبوابه، وانتشرت فصوله، فإنّ جميع شعبه ترجع إلى أربعة أقطاب تربط بينها وشائج قويّة، وهو وإن مهر في تبيين كيفيّة ذلك بأسلوب لم يسبق إليه، وبرع في اختيار الحجج وترتيبها، فإنّه لم يثر العلم بأنظار جديدة، ولم يخرج عمّا اعتمده الباقلاني، وإمام الحرمين في تقرير المسائل، وشرحها، والاستدلال لها[5].

---

مطالبا بالإتيان بالفعل أو بعدم الإتيان به، فإنّ ذلك غير معقول ولم يقل به أحد. وذهب المعتزلة إلى أنّ المعدوم لا يتعلّق به الحكم: إذ الحكم لا يتعلّق إلاّ بالموجود بعد استيفاء شروط التّكليف من البلوغ والعقل، وفهم الخطاب. واختلافهم في هذه المسألة راجع إلى اختلافهم في قدم الحكم وحدوثه. وهذه المسألة الخلافيّة مبنيّة على خلاف آخر بين القائلين بثبوت الكلام النّفسي في أنّه هل يسمّى في الأزل خطابا أولا. فمن قال بالأوّل قال إنّه حكم في الأزل، وأنّ الأمر يتعلّق بالمعدوم تعلّقا معنويّا. ومن نفى التّسمية في الأزل منع من أن يكون حكما في الأزل ونفى تعلّق الأمر بالمعدوم. المطيعي (محمّد بخيت)، سلّم الوصول، 1/299. زهير (محمّد أبو النّور)، أصول الفقه، 160-1/159.

(1) يرى الأصوليّون أنّ الإباحة وإن كانت شرعيّة، لكنّها ليست بتكليف خلافا للأستاذ أبي إسحاق، فإنّه يرى أنّه تكليف على معنى أنّنا كلّفنا اعتقاد إباحته. واعترض عليه بكون الاعتقاد للإباحة ليس بمباح بل واجبا. والكلام في المباح. والنّزاع في هذه المسألة لفظيّ إلاّ أن يقال هو تكليف بمعرفة حكمه، لإجماع المسلمين على أنّ المكلّف لا يجوز له أن يقدم على تصرّف قبل أن يعلم حكم الشّرع فيه. وقد ينشأ عن هذا أنّ العلم بحكم المباح خارج عن المباح ذاته. الزّركشي، البحر المحيط، 1/287.

(2) الإسنوي، نهاية السّول، 28-2/23، المطيعي (محمّد بخيت)، سلّم الوصول، 1/299.

(3) راجع، مثلا، تعريف الحكم عند الأصوليين، الإسنوي، نهاية السّول، 51-1/50.

(4) قد يفني المرء زهرة عمره في العكوف على علم الأصول قراءة وإقراء، ولا يكون قادرا على التّرجيح بين الأقوال في مسائل الاختلاف فضلا عن الاستنباط من الكتاب والسنّة، أو إلحاق الحوادث بنظائرها.

(5) يقول الشّيخ محمّد الفاضل ابن عاشور في مقام الحديث عن هذا الكتاب ما نصّه: «امتاز بحسن العرض، وبوضوح البيان، وباستقامة البراهين، وبنصاعة الحجج، وبحسن الجمع، وحسن التّرتيب، وحسن المقابلة، وحسن الاستدلال. ولكنّه في جوهره لخّص علم الأصول على نحو ما هو عليه في كتاب إمام الحرمين البرهان أو في كتاب القاضي أبي بكر الباقلاني من قبله التقريب والإرشاد. فلم يأت الغزالي في كتاب المستصفى بأنظار جديدة في أصول الفقه، ولم يغيّر أصول الفقه. ولكنّه اكتفى بالنّقد المنهجيّ الذي يرجع إلى الغاية من استعمال العلم لا إلى جوهر العلم في ذاته». محاضرات، ص352.

وقد كان هذا الإمام واعيا بذلك الإسراف في المزج وما نشأ عنه من خلل في التّأليف[1]، ولكنّه لم يستطع التحرّر من هذه العادة التي جرى عليها المصنّفون في عصره؛ لأنّ «الفطام عن المألوف شديد، والنّفوس عن الغريب نافرة»[2]، ولم يكتف أبو إسحاق الشّاطبي بعده بالتّنبيه على الدّخيل في الأصول، بل وفّق في تنقيح كتابه من معظم مسائله[3]، وعضد ما ذهب إليه بسوق جملة من النّصوص الدّالة على أنّ الخوض فيما لا ينبني عليه عمل مذموم في الشّرع[4]، وقد أطلق عليه في المقدّمة الرّابعة «عارية»، وأرجعه إلى ثلاثة أنواع:

الأوّل: مالا يكون منتجا للفروع أو لا يكون عونا في ذلك؛ إذ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحقّقا للاجتهاد فيه. وهذا لا يقتضي عنده أن نعتبر كلّ ما ينبني عليه فرع هو من جملة أصول الفقه وإلاّ جعلنا النّحو، واللّغة، والاشتقاق، والتّصريف، والمعاني، والبيان، وغير ذلك من العلوم من مسائله، وإنّما المراد أنّ كلّ أصل يضاف إلى الفقه لا يولّد فقها، فليس بأصل له.

والثّاني: ما ينبني عليه فقه، ولكنّه ليس من مسائل الأصول مثل فصول كثيرة من النّحو، ومعاني الحروف، وتقاسيم الاسم، والفعل، والحرف، والكلام على الحقيقة، والمجاز، والمشترك، والمترادف والمشتقّ[5]، والثّالث: الاستدلال لصحّة مذهب أو إبطال آخر فيما ينبني عليه فقه ولا يؤدّي الاختلاف فيه إلى اختلاف في الفروع. وقد مثّل لهذا النّوع بالخلاف الجاري بين المعتزلة

(1) يقول في هذا المقام «وإنّما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم. فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة. كما حمل حبّ اللّغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول. فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصّة. وكما حمل حبّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النّهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول». المستصفى. 1/10.

(2) المرجع نفسه.

(3) لئن ضمّن أبو إسحاق الشاطبي مقدّمات كتابه قراءة لعلم الأصول. وأعرب فيها عن المنهج الحريّ بأن يسمو بقواعده إلى مرتبة القطع. وتدارك في القسم الخاصّ بالمقاصد النّقص الذي كان باديا في هذا العلم. فإنه لم يخرج عمّا جرى عليه الأصوليون في سائر المباحث إلاّ ما امتاز به من عمق التّحليل وقوّة الاستدلال. ورفعة البيان. ابن عاشور (محمد الفاضل). محاضرات. 364-363.

(4) استند في إثبات دعواه إلى النّصوص الدّالة على إعراض الشّارع عمّا يخلو من الفائدة العمليّة نحو قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأهلّة. قل هي مواقيت للنّاس و الحجّ﴾(البقرة: 189). وقوله: ﴿يأيّها الذين ءامنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ (المائدة: 102). فالآية الأولى: وقع الجواب فيها بما يتعلّق به العمل. عدولا عمّا رمى إليه السّائل. والثّانية: نزلت في رجل سأل رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- عن أبيه. ومن ذلك نهيه عليه السّلام «عن قيل وقال وكثرة السّؤال». لكونه مظنّة السّؤال عمّا لا يفيد. الموافقات. 1/46.

(5) الحقيقة أنّ هذه المباحث لم ترد في الأصول. لكونها من مسائله وإنّما لكونها من مقدّماته التي يتوقّف عليها توقّفا قريبا. ووجه المؤاخذة فيها هو التّوسع في بحثها. وتحريرها كأنّها من صلب هذا العلم. دراز. شرحه على الموافقات. 1/43.

والأشاعرة في الواجب المخيّر[1]، والمحرّم المخير[2]، فهم وإن اختلفوا في كون الواجب والتحريم راجعين إلى صفات الأفعال أو إلى خطاب الشّارع الحكيم، فإنّ كلّ فرقة موافقة للأخرى في العمل[3].

وقد كان الشّيخ ابن عاشور واعيا منذ عهد مبكّر من حياته العلميّة بالفوائد النّاشئة عن الاكتفاء بصرف العناية إلى المسائل الجوهريّة، والإعراض عن الاستطراد الشّاغل عن الغرض المقصود، فقد قال في مقدّمة حاشيته على شرح التّنقيح التي فرغ منها سنة 1329هـ ما نصّه: «وأوّل ما صرفت إليه الهمّة في هاته الحاشية هو تحقيق مراد المصنّف، رحمه الله، ثمّ تحقيق الحقّ في تلك المسائل مع تمثيلها بالشّواهد الشّرعية، وتنزيلها على ما ليس متداولا في الفروع الفقهيّة، لتكون في ذلك دربة على استخدام الأصول للفقيه. وقد أعرضت عن التّطويل بجلب الأقوال؛ لأنّ في ذلك ما يضيّع الزّمان، ويؤدّي إلى الملال، وعن الإكثار من المسائل والفوائد، والتّطوّح إلى المستطردات، فإنّ في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج إليه من صميم علم الأصول بما ضمّت عليه جوانح العبارات، وأومأت إليه لواحظ الإشارات»[4].

وعليه، وجب أن نبقي من قواعد هذا العلم ما يخضع لأحد المعيارين التّاليين:

الأوّل: أن يكون التمرّس بها مؤهّلا للنّظر والاجتهاد، والثّاني: أن تهدي إلى أحكام ما يقتضيه التطوّر العلميّ من نوازل طبية، واجتماعية، ومالية في مختلف العصور دون أن يلحق النّاس عنت أو حرج، لذلك وجب إهمال ما لا يكوّن الاشتغال به ملكة فقهيّة راسخة، وطرح القواعد العقيمة التي لا تولّد ثمرة،ولا تنتج حكما.

---

(1) قسّم الأصوليّون الواجب بحسب ذاته إلى واجب معيّن وواجب مخيّر. والمراد بالأوّل إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة مثل خصال الكفّارة، وجزاء الصّيد، وفدية الأذى. وقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ هذا الخطاب يقتضي إيجاب واحد لا بعينه من الأمور المعيّنة والمكلّف مخيّر في تحقيقه في أيّ فرد من هذه الأفراد المعيّنة. فالواجب يسقط بفعل أيّ واحد منها. فمتعلّق الإيجاب عندهم هو الواحد لا بعينه. وذهب المعتزلة إلى أنّ الخطاب يقتضي إيجاب كلّ واحد من هذه الأمور المعيّنة. فكلّ واحد منها قد تعلّق بالإيجاب عندهم ولم يتعلّق بواحد مبهم؛ لأنّ الأحكام تابعة عندهم لما يدركه العقل في الفعل من حسن وقبح. وقال بعض المعتزلة بكون الخطاب يقتضي إيجاب واحد معيّن عند الله غير معيّن للنّاس. الإسنوي، نهاية السّول، 135-1/134. الزّركشي، البحر المحيط، 1/186.

(2) يرى الجمهور جواز تحريم واحد لا بعينه. ويكون معناه أن يترك أيّها شاء جمعا وبدلا. فلا يكون جامعا بينها في الفعل. ومنع المعتزلة ذلك: إذ الجميع عندهم محرّم، وامتثال المكلّف يتحقّق بترك واحد. والخلاف في هذه المسألة، وفي الواجب المخيّر لا طائل تحته: إذ لا يترتّب عليه فائدة عمليّة. درّاز، شرحه على الموافقات، 45-1/44.

(3) الموافقات، 45-1/42.

(4) التّوضيح والتّصحيح، 4-1/3.

## الثاني: ما يفتقر إلى التّقويم

معظم المسائل الأصوليّة التي تحتاج إلى المراجعة المتأنّية تتعلّق بقواعد التّفسير، والإجماع، والقياس، وسوف نكتفي في هذا المقام بضرب بعض الأمثلة من كلّ نوع لتجلية وجوه الضّعف فيه.

### 1. قواعد التفسير

ترجع هذه القواعد إلى بيان محامل ألفاظ الشارع في انفرادها، واجتماعها، وافتراقها وهي حريّة بأن تقرّب فهم المتضلّع فيها من أفهام العرب الخلّص الذين تذوّقوا أساليب الكتاب والسنّة، ووقفوا على دقائق معانيهما بمقتضى السّليقة، والجبلّة.

وهذا النّوع وإن كان يعرب عن شعور الأصوليّين بما يحكم نصوص الشّريعة من وحدة موضوعيّة تعرب عن تناسق منطقيّ مطرد بين معانيها، وعن إيقانهم بخلوّ أحكامها من التّناقض، فإنّهم لم يهتدوا إلى بيان السّمة الأولى بصورة جليّة لا تقبل النّقض، لذلك تفاوتت أعمالهم قوّة وضعفا بحسب مراعاة السّياقات المختلفة المقارنة لنزول القرآن الكريم، ولملابسات ورود الحديث، وبمقدار الاهتداء إلى تمييز التّشريع العامّ الصّالح لأن يخاطب به جميع المكلّفين في كل عصر ومصر عن الخاصّ المنوط بحال أو ظرف معيّن مبني على مصلحة مؤقّتة. ولئن حظيت هذه القواعد بالعناية الفائقة؛ إذ استبدّت بالقسط الأوفر من المدوّنة الأصولية[1]، وكشف فيها الأصوليّون عن دقائق، وأثروا فيها مباحث لم يتطرّق إليها أهل اللّغة نحو التّعارض الجاري بين الحقائق، أو بين الحقيقة والمجاز. وحمل اللّفظ المشترك على جميع معانيه المحتملة[2]، فإنّ كثيرا منها يحتاج إلى البحث و إعادة النّظر، وسوف نكتفي هنا بمبحث تخصيص السّنّة للقرآن الرّاجع إلى البيان النّبوي. فممّا لا مرية فيه أنّ النّبي ﷺ هو أوّل من تكفّل بتبيين معاني القرآن قولا وفعلا. وقد حصر الأصوليون البيان النّبويّ في تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفصيل المجمل، وتوسّعوا في حمل المطلق على

(1) عياض، ترتيب المدارك، 1/76.

(2) ذكر السّبكي في مقدّمة الإبهاج أنّ أهل الأصول قد «دقّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللّغويون. فإنّ كلام العرب متّسع جدًا، والنّظر فيه متشعّب. فكتب اللّغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدّقيقة التي تحتاج إلى نظر أصولي، واستقراء زائد على استقراء اللّغوي. مثاله دلالة صيغة افعل على الوجوب، ولا تفعل على التّحريم، وكون كلّ وأخواتها للعموم، وما أشبه ذلك... لو فتّشت كتب اللّغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرّضا لما ذكره الأصوليّون. وكذلك كتب النّحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأنّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدّقائق التي تعرّض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاصّ من كلام العرب، وأدلّة خاصّة لا تقتضيها صناعة النّحو. فهذا ونحوه ممّا تكفّل به أصول الفقه»، 1/46.

المقيّد ولو كان الإطلاق في الحكم التّقييد في جنسه[1]، وأمعن قوم في تخصيص العام وادّعوا طريانه على جميع العمومات إلاّ النّادر منها حتّى صار قولهم «ما من عام إلاّ وقد خصّص» جاريا مجرى الأمثال[2]. وقد استشعر الإمامان ابن تيمية، والشّاطبي خطورة هذا القول الذي اشتهرت نسبته إلى ابن عبّاس، ورسّخه الجويني في البرهان، وعنه تناقله كثير من الأصوليين، فأخذت الألسن تلوكه دون تروّ في مضمونه، أو تبصّر بما يفضي إليه من نتائج، لذلك رمى الأوّل صاحب هذه الدّعوى بتردّد حاله بين الجهل وقصور العبارة؛ إذ دلّ الاستقراء على أنّ أكثر عمومات الكتاب محفوظة سالمة من المعارض[3]، وأنكر الثّاني التّخصيص بالمنفصل مطلقا[4]. ولا غرو في هذا الإنكار، فهو منسجم مع قوله باطّراد قطعيّة قواعد الأصول؛ إذ طرو احتمال التّخصيص موجب لإبطال هذه الدّعوى التي صدّر بها مقدّمة الموافقات[5]، وهو أيضا جار على وفق القاعدة التي قرّرها وأطنب في الاحتجاج لها، وهي كون الكلّيات هي الأصل في التّشريع القرآني؛ إذ الإفراط في القول بالتّخصيص يعود عليها بالنّقض والإبطال؛ إذ جعل أصحاب هذه الدّعوى التّخصيص هو الأصل الغالب حتى نقل ابن تيمية عن بعضهم أنّ العموم المجرّد الذي لم يظهر له مخصّص مدرك ضعيف[6]. ولعلّ الإفراط في تلك الدّعوى هو الذي حمل صاحب الموافقات على إبطال التّخصيص بالمنفصل مطلقا، فقابل غلوّ ذويها بمثله وإلاّ فإنّ احتمال بعض الكلّيات للتّخصيص، لا يعود على هذا الأصل الذي قرّره بالنّقض.

والظاهر أنّ ذلك الإسراف ناشىء عن عدم تمييز ذويه للمحالّ القابلة للتّخصيص عن غيرها، فهم أطلقوا تلك القاعدة دون مراعاة للفرق بين الثّابت والمتغيّر في الشريعة، فالأوّل يتناول أمرين

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ص90.

(2) الأصبهاني، بيان المختصر، 2/539، ابن السّبكي، رفع الحاجب، 3/229.

(3) يقول في هذا المقام: «من الذي سلّم أنّ أكثر العمومات مخصوصة؟ أم من الذي يقول ما من عموم إلّا وقد خصّ إلّا قوله: «بكلّ شيء عليم». فإنّ هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقّهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلّمين في أصول الفقه، فإنّه من أكذب الكلام وأفسده... وأنت إذا قرأت القرآن من أوّله إلى آخره، وجدت غالب عموماته محفوظة لا مخصوصة سواء عنيت عموم الجمع بأفراده، أو عموم الكلّ لأجزائه، أو عموم الكلّي لجزئياته... فالذي يقول بعد هذا ما من عام إلاّ وقد خصّ إلاّ كذا وكذا، إمّا في غاية الجهل وإمّا في غاية التّقصير في العبارة». مجموع الفتاوى، 6/442-444.

(4) أنكر أبو إسحاق الشّاطبي التّخصيص بالمنفصل: إذ هو مجرّد دعوى تولّدت من القول بمراعاة المعاني الأصليّة لصيغ العموم الواردة في نصوص الشّريعة، فهو يرى أنّ الشّارع الحكيم نقل ألفاظ العموم عن المدلول اللّغوي الأوّل إلى معان أخرى، وصار له في هذه العمومات عرف خاصّ مخالف لعرف أهل اللّغة، لذا وجب حمل كلامه عليها. الموافقات، 3/269.

(5) يقول في مطلع المقدّمة الأولى: «إنّ أصول الفقه في الدّين قطعيّة لا ظنية، والدّليل على ذلك أنّها راجعة إلى كلّيات الشّريعة، وما كان كذلك، فهو قطعيّ». 1/29.

(6) مجموع الفتاوى، 6/442.

رئيسين: أحدهما: العبادات وهي خاضعة لقاعدة تفصيل المجمل الذي لا يتصوّر التّبيين فيه إلا من جهة النّبي ﷺ؛ إذ الأصل فيها التّوقيف، والثّاني: التّشريع الأسريّ المبني على الجبلّة الثّابتة نحو الأمومة، والأبوّة، والبنوّة. وتخصيص السّنة لعموم القرآن في هذا النّوع ممكن نحو تخصيص قوله عليه السّلام: «لا يتوارث أهل ملّتين»[1]، وقوله: «إنّا معشر الأنبياء لا نورث»[2]، وقوله: «لا يرث القاتل»[3] لعموم قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ (النساء: 11)، ونحو تخصيص قوله ﷺ: «لا يجمع بين المرأة وعمّتها، ولا بين المرأة وخالتها»[4] لعموم قوله تعالى: ﴿وأحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾ (النساء: 24).

وأمّا المتغيّر وهو المعاملات المبنيّة على المصالح الإضافيّة؛ أي التي تختلف بحسب الأشخاص والأحوال، والزّمان، والمكان، فالقول بأنّ السّنة النبويّة مخصّصة لعموم القرآن فيه موجب لنتيجتين خطيرتين: الأولى: أن يكون الواقع في عصر التّنزيل هو الذي يوجّه المفسّر ويعيّن له المعنى المقصود من العموم في الآية، فالقول بأنّ بيوع الغرر المنهيّ عنها في السنة مخصّص لعموم قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع﴾ (البقرة: 274) قاض بأنّ صور تلك المعاوضات الماليّة الجارية في عصر النّبي ﷺ هي التي بيّنت المراد بالبيع الوارد في الآية، وهذا يسلب عن النّص قداسته النّاشئة عن كونه مطلقا لا يحكمه زمان أو مكان معيّن، والنتيجة الثّانية أن يكون التّشريع القرآنيّ مراعيا لخصوص أحوال العرب، لنوطه بالمعاملات التي كانت جارية بينهم زمن النّبوّة وهذا مناف لما تميّز به من العموم والدّوام. والظّاهر أنّ تبيين الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لهذا النّوع هو من جنس تحقيق المناط؛ إذ ما أفتى فيه من الحوادث، أو قضى فيه من النّوازل، إنّما هو من الجزئيّات الخارجيّة التي تكفّل بتنزيل قواعد القرآن العامّة عليها. ولا شكّ في أنّ هذا الضّرب الذي غفل عنه الأصوليّون هو من أعظم طرق البيان النبويّ، لكونه نبراسا مضيئا يهتدي به الفقيه في فهم الكلّيات القرآنيّة، وفي كيفيّة إدراج وقائع عصره فيها، فبيوع الحصاة والمضامين، والملاقيح، والمنابذة، والملامسة، وحبل الحبلة، والمزابنة[5]، وكراء الأرض بما ينبت على الأربعاء أو بشيء

(1) أبو داود، كتاب الفرائض، باب: هل يرث المسلم الكافر، 3/328-329.

(2) أحمد، المسند، 2/463.

(3) مالك، كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتّغليظ فيه، 2/867.

(4) البخاري، كتاب النّكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمّتها، 6/128.

(5) من صور بيع الحصاة أن يبيعه قطعة أرض يحدّدها برمية الحصاة، ولا يخفى ما في ذلك من جهالة للمبيع، أو أن يلزم البيع على ما تقع عليه الحصى من الثياب المختلفة. والمراد بالمضامين بيع ما في بطون إناث الإبل، وبالملاقيح بيع ما في

يستثنيه صاحب الأرض[1]، وغيرها من المعاملات المشتملة على الغرر، والجهالة، والمخاطرة إنّما هي من جنس أكل أموال الناس بالباطل الذي ورد النّهي عنه في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ (البقرة: 187). فتلك المعاوضات الماليّة الجارية في بيئة الرّسول ﷺ جزئيّات لهذه الكلية القرآنية الصّالحة للانطباق على مختلف صور الغرر الحادثة بعد انقطاع الوحي؛ إذ يصبح تحقيق مناطها في النّوازل الطّارئة موكولا إلى ذوي الملكات الفقهية الرّاسخة[2]. والظّاهر أنّ القول بتخصيص السّنة لعموم الكتاب في تلك الصّور الجزئيّة من المعاملات الجارية في عهد النّبيّ ﷺ كان من الموجبات التي جرّأت بعض الباحثين المعاصرين على اعتبار الواقع أصلا للتّشريع القرآني، وسببا منشئا لمادّته، وعلى التذرّع بذلك إلى الحكم على الوحي بكونه ظاهرة تاريخية ومن ثمّ، فلا يصلح العمل بأحكامه لتغيّر ظروف التّنـزيل[3].

## 2. الإجماع

يحتلّ هذا المدرك في الفكر الأصولي مكانة رفيعة؛ إذ ظلّ طوال قرون الأصل المهيمن الذي يحتجّ به في إثبات دعوى، ودحض أخرى، والمعيار الذي توزن به سائر الأدلّة، فقالوا بتقديمه على النّصوص الظّنية حال التّعارض[4]، بل بكونه حكما على الكتاب والسّنة المتواترة عند طائفة[5]،

ظهور الجمال. وبالمنابذة أن ينبذ الرجل إلى الرجل ثوبه. وينبذ الآخر إليه ثوبه على غير تأمل منهما. ويقول كلّ واحد منهما هذا بهذا. ومعنى الملامسة أن يلمس الرجل الثوب ولا ينشره. ولا يتبين ما فيه. أو يشتريه ليلا ولا يعلم ما فيه. و المقصود من بيع حبل الحبلة أن يبتاع الرجل الجزور إلى أن تنتج النّاقة. ثمّ تنتج التي في بطنها. وللمزابنة صور منها بيع ثمر النّخل بالتمر كيلا. وبيع العنب بالزبيب كيلا. المازري. المعلم بفوائد مسلم. 2/235-246. الشوكاني. نيل الأوطار. 5/146-148.

(1) الكراء المنهي عنه مقيّد باشتراط مكان معين من الحقل. ولاشكّ في أنّ هذا محظور لخروجه عن معنى الشركة الموجب للاشتراك في النماء؛ إذ قد يسلم المعيّن ويصيب غيره آفة. أو يهلك ويسلم غيره. فيغنم أحد المتعاقدين ويخسر الآخر. لذلك قال الليث «وكان الذي نهي عن ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لما فيه من المخاطرة». البخاري. كتاب: الحرث والمزارعة. باب: كراء الأرض بالذهب والفضّة. 3/73.

(2) دور الفقيه في هذا الضّرب من الاجتهاد أن يتحقق من وجود معنى القاعدة العامة في القضية محلّ النظر. فلا يسند إليها حكما شرعيا إلاّ بعد معرفة كونها من جزئيات تلك القاعدة. وقد قرّر أبو إسحاق الشاطبي أنّ هذا الضرب من الاجتهاد لا يمكن انقطاعه: إذ «لو فرض ارتفاعه لم تتنـزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلاّ في الذّهن: لأنّها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك منـزلات على أفعال مطلقات كذلك. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة. وإنّما تقع معينة مشخصة». الموافقات. 4/93.

(3) عضد هؤلاء قولهم بما لا يشهد له دليل: إذ ادّعوا أنّ لكلّ آية من آي الكتاب العزيز مناسبة. وقد ذكر ابن عاشور أنّ كثيرا من المفسّرين أولعوا بتطلّب أسباب النـزول. وأغربوا في ذلك وأفرطوا حتـى كاد بعضهم أن يوهم النّاس أنّ لكلّ آية سببا. التّحرير والتّنوير. 1/46.

(4) المطيعي (محمّد البخيت). سلّم الوصول. 3/320. زهير (محمّد أبو النّور). أصول الفقه. 3/214.

(5) الغزالي. المستصفى. 1/176. الزّركشي. البحر المحيط. 4/444.

وناسخا للأصلين عند أخرى[1]، وقضوا بتكفير جاحده دون تمييز للمرتبة الموجبة لذلك عن غيرها، ولكن من أنعم النّظر في هذا الباب انتابته حيرة شديدة؛ إذ كيف اكتسب الإجماع هذه القوّة في الاستدلال، وقد فرضوا فيه مسائل نظريّة يتعذّر وقوعها في العادة، وبالغوا في أخرى إلى حدّ الإغراب[2]، وتفرّقوا في جلّ مباحثه طرائق قددا، فاختلفوا في حقيقته، وفي حجّيته، وفي سنده، وفي إمكان انعقاده في سائر العصور، وفي اعتبار قول المخالف، وفي غير ذلك، لهذا وجب أن يتعاهد الدّارسون مباحثه بمراجعة جذريّة تعتمد السبر، والتّمحيص، والتصحيح، يقول الشّيخ ابن عاشور: «لقد يقع نظر المطلع على أصول الفقه، ويقرع سمعه في دروسه من مسائل الإجماع ما يتجرّعه إن كان قنوعا بالظّواهر، ولوعا بتعداد المسائل، وعقد الخناصر وإن لم يجد بينها ذمما ولا أواصر، ولكنّه إن كان لا يحتمل أن يتقبّل شيئا جزافا، ولا يسع من المجملات تجهيلا ولا اختلافا، يكاد بعد إعمال نظره، وخصفه على هذا الباب من ورق شجره، يمتلكه اليأس من تحرير باب الإجماع، وينقطع دون ذلك ماله من الأطماع[3]». ولمّا كان المقام لا يسمح بالخوض في تفصيل أحكامه الموجبة للإشكال، المثيرة للحيرة لتشعّب الأقوال، ووجوه الاعتراض الواردة عليها، اكتفيت بالتّنبيه على المسائل التّالية:

### أ. تعريف الإجماع

تولّد من اختلاف الأصوليّين في تصوّر حقيقة هذا المدرك اختلافهم في تعريفه، ويظهر بادي النّظر أنّ من اعتبر فيه وفاق العوام وخلافهم عرّفه بكونه اتّفاق أمّة محمّد على أمر من الأمور الدّينيّة[4]، ومن قصره على أهل العلم الذين بلغوا رتبة الاجتهاد عبّر عنه بأنّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد من هذه الأمّة على حكم شرعيّ[5]، والتّحقيق أنّ التّعريفين لا يردان على محلّ واحد،

(1) اختلف أهل الأصول في كون الإجماع ناسخا على مذهبين: الأوّل: للجمهور ومفاده أنّ الإجماع لا يكون ناسخا لغيره. والثّاني: أنّه يكون ناسخا لغيره وهو ما تمسّك به بعض المعتزلة. وعيسى بن أبان. القرافي. شرح التّنقيح. ص314. الإسنوي. نهاية السّول. 2/589. ابن النّجار: شرح الكوكب المنير. 3/570. زهير (محمّد أبو النّور). أصول الفقه. 3/81.

(2) من ذلك ما نقله الزّركشي عن أبي إسحاق الإسفراييني من أنّ مسائل الإجماع تربو على عشرين ألف مسألة.البحر المحيط. 4/439.

(3) التّوضيح والتّصحيح. 2/92.

(4) المستصفى. 1/173.

(5) يقول القرافي في بيان حقيقته ما نصّه: «هو اتّفاق أهل الحلّ والعقد من هذه الأمّة في أمر من الأمور». ويقول الرّهوني» والحقّ أنّ الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشّرعيّة أخصّ ممّا ذكر وهو اتّفاق المجتهدين من هذه الأمّة في عصر على حكم شرعي عن اعتقاده. تحفة المسؤول. 2/214. ونقل الزّركشي عن الإمام أبي محمّد القاسم الزّجاج أنّ الإجماع هو« اتّفاق مجتهدي أمّة محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار». شرح التنقيح. 322. البحر المحيط. 4/436.

فمن تتبّع موارد استعمال هذا المصطلح في المدوّنة الأصوليّة تبيّن له أنّ أهل العلم يطلقونه على ثلاثة أمور: الأوّل: أن يتّفق المسلمون جيلا بعد جيل على نسبة قول أو فعل أو هيئة إلى النّبيّ ﷺ وهذا هو الذي يرجع إلى التّعريف الأوّل. والثّاني: أن تطبق كلمة مجتهدي عصر من العصور على حكم لدليل عيّنوه واتّفقوا على العمل بمقتضاه وهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد، وداود الظاهري واعتبره الآمدي والإمام وغيرهما حجّة ظنّية، والثّالث: أن يسكت أهل العلم في عصر معيّن على قول أو فعل صدر من مجتهد وهو المعروف عندهم بالإجماع السّكوتي وقد أنكر المحقّقون الاحتجاج به إلاّ إذا مرّت عليه أزمنة كافية، فيكون عندئذ حجّة واهية[1].

ب. مراتب الإجماع

ذكر ابن عاشور في التّوضيح والتّصحيح أنّ الذي انتهى إليه استقراؤه لكلام المحقّقين أنّ هذا المدرك على سبع مراتب تتفاوت قوّة وضعفا:

الأولى: إجماع الصّحابة على مشاهدة قول أو فعل أو صفة من النّبي ﷺ وقد عبّروا عنه بالمعلوم من الدّين ضرورة، وبالإجماع العام، وبالمتواتر من الدّين وهو من أحوال إثبات الشّريعة؛ إذ به بيّنت المجملات، وأوّلت الظّواهر، وأسّست القواعد، لذلك أطبقت كلمة الأصوليين على حجيته، ووجوب العمل بمقتضاه، ورجّحوه على بقيّة المدارك، وقضوا بتكفير جاحده ومثّلوا له بصفة الصّلاة وأوقاتها وكيفيّة الحجّ، ونقل ألفاظ القرآن وسوره، وبختم رسالة محمّد ﷺ ونبوّته[2].

الثانية: إجماع مجتهدي الصّحابة على مقتضى النّص حتّى يتنزل منزلة القطع عندهم، ولكنّه لم يبلغ مبلغ المعلوم ضرورة لسبب الخلاف والتّوقف فيه، ومثّل له بإجماعهم على تحريم المتعة والحمر الأهليّة، فقد كان ابن عبّاس يرى إباحتهما[3]. وهذه المرتبة دون الأولى قوّة؛ لأنّ الإجماع فيها حجّة قطعيّة نظريّة، لذلك قالوا بتأثيم جاحده دون تكفيره[4].

الثالثة: إجماعهم على فهم مراد من نصّ؛ لأنّهم أعلم المسلمين بمقصد الشّريعة من خطابها، وقد مثل لذلك بإجماعهم على أنّ قوله تعالى﴿فلا جناح عليه أن يطوّف بهما﴾ (البقرة: 158)

(1) ابن عاشور، التّوضيح والتّصحيح، 2/92.

(2) هذا النّوع هو الذي وصفه كثير من قدماء الأصوليين بكونه مقدما على الأدلة كلها. ابن عاشور، التّوضيح والتّصحيح، 2/92-93.

(3) ابن القيّم، زاد المعاد 4/8.

(4) التوضيح والتّصحيح، 2/93.

يدلّ على وجوب السّعي بين الصّفا والمروة، وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية، فإنّ نفي الجناح في فعل معيّن ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الفعل وتركه دون النّدب والوجوب، لذلك رأى عروة بن الزّبير أنّ السّعي غير واجب، وما فهمه وإن كان جاريا على وفق العرف في استعمال الكلام، فإنّه غير مراد؛ لأنّ المعنى الموجب للتّعبير بنفي الإثم عن السّاعي هو ظنّ كثير من المسلمين أنّ في ذلك إثما، فالدّاعي إلى هذا النّفي هو مقابلة الظنّ بما يدلّ على نقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة؛ إذ أفادت مجموع الظواهر من القول والفعل على الوجوب[1]. وهذه المرتبة دون السّابقة قوّة، لكونها جارية في الأمور الاجتهاديّة.

والظّاهر أنّ الاختلاف في المرتبتين الثّانية والثّالثة يجري فيما يتعذّر إثباته بالدّليل، فهو وإن كان ممكنا، فإنّه لم يتحقّق في واقع الأمر، فقد كان الاتّفاق في عصر الصّحابة مقصورا على من حضر من الفقهاء[2]. ولم يكن العمل بالحكم الذي انتهى إليه اجتهادهم، وأطبقت عليه كلمتهم متوقّفا على استشارة الغائب منهم[3] وإذا كان الإجماع بالمعنى المذكور لم يتحقّق في عصر الصّحابة، فمن باب أولى ألاّ يحصل في سائر العصور، لاختلاف الدّيار، وتباعد الأمصار[4].

الرابعة: اتّفاق مجتهدي عصر من عصور الإسلام على حكم لدليل من الكتاب والسنّة. وهذا هو الذي جرى فيه الاختلاف الشّهير بين العلماء، فالجمهور على أنّه حجّة تجب متابعتها خلافا للإمام أحمد ابن حنبل، وداود الظاهريّ، فقد أنكرا إمكانه. وهذا النّوع لا يلزم جاحده شيء، لكونه حجّة ظنّية[5].

---

(1) استندوا في هذا التّأويل إلى أمرين: الأوّل: سبب التّصدّي لنفي الإثم عن السّاعي بين الصّفا والمروة. والثّاني: ما علم من أوامر الشّريعة اللاّحقة بنزول الآية أو السّابقة لها. التّحرير والتّنوير. 64-2/62.

(2) قصر ابن تيمية العلم بحصول الإجماع على عصر الصحابة: إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمّة في الأصقاع. فتعذّر العلم به غالبا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة. مجموع الفتاوى. 11/341.

(3) الدّسوقي (محمّد). نظرة نقدية في الدّراسات الأصوليّة المعاصرة. 122-121.

(4) يرى د. الدسوقي أن تعريف الإجماع في أدبنا الأصولي يحتاج إلى مراجعة وتطوير؛ حيث إن تعريفه بأنه اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- في عصر من العصور على حكم شرعي. يعتبر افتراضا لا تشهد له النصوص. ولم يفهمه الجيل الأول؛ حيث كانوا يتشاورون ويقضون بما يجمعون عليه. وما كان إجماعهم إجماعا لكل علماء الصحابة. وإنما كان إجماعا لمن حضر منهم. فما كان أبو بكر أو عمر أو عثمان أو علي يتوقف على تنفيذ ما وصل إليه حضور علماء الصّحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين. ومن ثمّ. فإنّ تقييد صحّة الإجماع باتّفاق كل المجتهدين في عصر من العصور لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار. ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. وإذا كان هذا الإجماع بما قيده به الأصوليون لم يتحقّق في عصر الصّحابة. فعدم تحقّقه في عصور من بعدهم أصعب وأشقّ. لاختلاف الدّيار وتباعد الأوطان. على أنّه ليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين في عصر واحد على مسألة واحدة. وعليه حتى يكون الإجماع عمليا ومفعّلا ينبغي أن نعتمد إجماع الجمهور أو الأغلبية.

(5) ابن النّجار. شرح الكوكب المنير. 2/263. ابن عاشور. التّوضيح والتّصحيح. 2/ 93-92.

**الخامسة**: الإجماع عن قياس أو استدلال أو عن فهم في نصّ محتمل مع التّصريح بالاتّفاق على الحكم، وقد جعله القاضي عبد الجبّار مثل قول واحد من المجتهدين وجوّز لمن بعدهم مخالفتهم، وهذا هو الذي يمكن تغييره نظرا إلى اختلاف المصلحة وكأنّه مراد من جوّز انعقاد إجماع بعد إجماع، وجعل الأوّل مشروطا بألاّ يطرأ عليه إجماع آخر وقد ردّه القرافي في باب النّسخ[1]. وقد يكون الإجماع ضعيفا، لبنائه على سند واه نحو القياس مع وجود الفارق، وقد مثّل له بإجماع الفقهاء على تنصيف عدّة الوفاة في الأمة المتوفّى زوجها، وقد اعتبر ابن عاشور ذلك من معضلات المسائل الفقهيّة؛ لأنّ الحكمة من تشريع هذه العدّة هي تحقّق الحمل أو عدمه، وهذا لا فرق فيه بين الحرّة والأمة، فإنّ وصف الرّق هنا طرديّ لا يصلح أن يكون مؤثّرا في هذا الحكم، والوصف المناسب لتعليل الاعتداد هو الإنسانيّة، وهو مشترك بين جميع النّساء بصرف النّظر عن كونهنّ حرائر أو إماء[2].

**السّادسة**: أن يحصل اتّفاق العلماء على حكم معيّن دون أن يصرّحوا بقولهم أجمعنا ونحوه، بل نتتبّع أقوالهم، فلا نجد بينهم خلافا، وقد سمّى ابن تيمية هذا النّوع الإجماع الاستقرائي وهو عنده ظنّي لا تدفع به النّصوص القطعيّة[3].

---

(1) شرح التنقيح، ص314.

(2) يقول في هذا المقام: «أمّا الإماء فقال جمهور العلماء إن عدّتهن على نصف عدة الحرائر قياسا على تنصيف الحد والطلاق. وعلى تنصيف عدة الطلاق. ولم يقل بمساواتهن للحرائر في عدة الوفاة إلا الأصم. وفي رواية عن ابن سيرين إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة: عدتهن مثل الحرائر. وهو قول سعيد والزهري والحسن والأوزاعي وإسحاق وروي عن عمرو بن العاص. وقالت طوائف غير ذلك. وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية. فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة. وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذي الرق فيما نصف له فيه حكم شرعي. فنرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه. وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج. لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا. أبقى لهن ثلث الحول. كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله. وليس لها حكمة غير هذين: إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق. وليس هذا الوجه الثاني بصالح للتعليل؛ لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية. فتبقى منه تراثا سيئا؛ ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام إبطال تهويل أمر الموت. والجزع له. الذي كان عند الجاهلية. عرف ذلك في غير ما موضع من تصرفات الشريعة؛ ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها. فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا في العدة. فتعين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه. فلننتقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين: الإنسانية والرق. فإذا سلكنا إليهما طريق تخريج المناط. وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذي حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق. فليس وصفا صالحا للتأثير في هذا الحكم. وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسيني: كتنصيف الحد لضعف مروءته. ولتفشي السرقة في العبيد. فطرد حكم التنصيف لهم في غيره. وتنصيف عدة الأمة في الطلاق الوارد في الحديث. لعلة الرغبة في مراجعة أمثالها. فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت. ويطرد باب التنصيف أيضا. فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة. وليس في تنصيفها أثر. ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق». التّحرير والتّنوير 2/442-443.

(3) يقول في هذا المقام: «هذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به. فلا يجوز أن تدفع النّصوص المعلومة به: لأنّ هذا حجّة ظنّية لا يجزم الإنسان بصحّتها. فإنّه لا يجزم بانتفاء المخالف وحيث قطع بانتفاء المخالف. فالإجماع قطعيّ. وأمّا إذا كان يظنّ عدمه ولا يقطع به. فهو حجّة ظنّية والظني لا يدفع به النّص المعلوم. لكن يحتجّ به ويقدّم على ما هو دونه بالظن

السّابعة: سكوت العلماء في عصر على قول أو فعل صدر من مجتهد وهو المعبّر عنه بالإجماع السّكوتي وفي أصل الاحتجاج به خلاف شديد. وقد ضعّف إمام الحرمين هذه المرتبة في البرهان، وأنكر حجّيتها ثمّ تنازل لقبولها إذا طالت السّنون وكان الأمر ممّا شأنه أن يبلّغ وأمّا المحقّقون من الأصوليّين، فقد أنكروا حجّيته[1]. وقد مثل له بسكوت الصّحابة عمّا قضى به عمر في الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة؛ إذ لم يثبت أنّ أحدا منهم قد أنكر عليه ذلك، وقد نفى ابن عاشور أن يكون سكوتهم عاضدا لما ذهب إليه الخليفة؛ لأنه لا يصلح للاحتجاج به يقول في هذا المقام: «وما أيّدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السّكوتي ليس بحجة عند النّحارير من الأئمة مثل الشافعي، والباقلاني، والغزالي، والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب مصدر القضاء والزجر، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره، ولكنّ القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنّظر، فهذا ليس من الإجماع الذي لا تجوز مخالفته»[2].

والظاهر أنّ إطلاق الإجماع على هذا الضّرب من باب التّسامح في العبارة؛ لأنّ هذا المدرك في جوهره وليد التّباحث العلميّ الذي ينتهي إلى الوفاق، ولمّا خلا السّكوت عن هذا المعنى، امتنع أن يكون دليلا على الموافقة[3]، والمرتبة السّادسة في حكم هذه، للتّقارب بينهما في المعنى.

ج. حجّية الإجماع: جرت عادة الأصوليّين أن يوردوا الآيات والأحاديث التي يمكن أن تستروح منها حجّية الإجماع، لكنّ المحقّقين منهم يرون أنّها لا تدلّ على الغرض المطلوب، فمن أشهر ما استدلّوا به قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ (النساء: 114)، وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ (البقرة: 142)، وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله﴾ (آل عمران: 110). فوجه الدّلالة في الآية الأولى أنّ الجمع بين مشاقّة الرّسول ﷺ واتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد يقتضي أن يكون الثّاني محرّما؛ إذ لو لم يكن حراما لما

---

ويقدّم عليه الظنّ الذي هو أقوى منه. فمتى كان ظنّه لدلالة النص أقوى من ظنّه لثبوت الإجماع قدّم دلالة النّص. ومتى كان ظنّه للإجماع أقوى قدّم هذا والمصيب في نفس الأمر واحد». مجموع الفتاوى. 268-19/267.

(1) الباجي. إحكام الفصول. 391. الجويني. البرهان. 705-1/698. الرّازي. المحصول. 2/74. ابن عاشور. التّوضيح والتّصحيح. ص94-93.

(2) التّحرير والتّنوير. 418-2/417.

(3) الدّسوقي. نظرة نقديّة في الدّراسات الأصوليّة المعاصرة. ص120.

ضمّ إلى المشاقّة في الوعيد، فإنّه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في عقاب، وإذا حرم اتّباع غير سبيل المؤمنين وجب اتّباع سبيلهم لعدم الواسطة بينهما[1]. وقد ضعّف الجويني، والغزالي الاستدلال بهذه الآية على حجّية الإجماع. يقول الأوّل: «إنّ الرّب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى ﷺ والحيد عن سنن الحقّ. وترتيب المعنى ومن يشاقق الرّسول، ويتّبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به، نولّه ما تولّى، فإن سلّم ذلك، فذلك، وإلاّ فهو وجه في التّأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسّك بالآية إلاّ ظاهر معرّض للتّأويل، ولا يسوغ التّمسّك بالمحتملات في مطالب القطع»[2]، ويقول الثّاني: «والذي نراه أنّ الآية ليست نصّا في الغرض، بل الظاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرّسول ويشاقه ويتّبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولّى، فكأنّه لم يكتف بترك المشاقّة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذّب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى، وهذا هو الظاهر السّابق إلى الفهم»[3].

وقد اعتمدوا في الاستدلال بالآية الثّانية طرقا منها ما نقله الفخر الرّازي عن الجمهور ومفاده أنّ إقدام الأمّة على شيء من المحظورات موجب لسلب العدالة والخيرية عنها[4]، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافي الوصفين، فلا تنهض أن تكون الآية دليلا على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه وأجيب عن هذا الاعتراض بأن العدالة الكاملة تستلزم أن يكون الجميع معصومين من الوقوع في الخطأ في المعتقدات والأقوال والأفعال[5]، والثاني للقاضي البيضاوي وحاصله أنّه لو وجد فيما اتفقت عليه الأمّة باطل لكان ذلك موجبا لانثلام عدالتهم[6]، وهذا لا يناسب الثناء عليهم بما في الآية، وهذا يرجع عند التّحقيق إلى الطريق الأول والثالث قال أهله الخطاب في الآية للصحابة،

(1) يقول الفخر الرّازي: «روي أنّ الشّافعي -رضي الله عنه- سئل عن آية في كتاب الله تدلّ على أنّ الإجماع حجّة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرّة حتّى وجد هذه الآية. وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام. فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا. بيان المقدمة الأولى: أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين. ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد. فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له. لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد. وأنه غير جائز. فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام. فإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا. وذلك. لأنّ عدم اتّباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنّه اتّباع لغير سبيل المؤمنين. فإذا كان اتّباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما وإذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتّباعهم واجبا. التفسير الكبير. 11/35.

(2) البرهان. 1/677-678.

(3) المستصفى. 1/175.

(4) التفسير الكبير. 4/90.

(5) التّحرير والتّنوير. 2/19.

(6) أنوار التّنزيل. 1/195.

وهم لا يجمعون على خطأ، فالآية دالّة على حجية الإجماع في الجملة، واعترض ابن عاشور على هذا الطّريق بأنّ الخطأ فيما سبيله النّظر والاجتهاد لا يقدح في عدالة الصحابة. وقد رجّح أن الآية دالة على حجية الإجماع العام فيما طريقه النقل للشريعة، وهو الذي عبر عنه في المرتبة الأولى بالتواتر، وبالمعلوم من الدين بالضرورة، ولا تصلح لأن تكون مفيدة لحجية الإجماع المبنيّ على الاجتهاد؛ لأنّ الآية صريحة في كون الوصف الوارد فيها مدحا لجميع المسلمين لا لخصوص علمائها[1].

ووجه الاستدلال في الآية الثّالثة أنّ الأمة إذا أجمعت على حكم لم يجز أن يكون ما أجمعوا عليه منكرا، وتعين أن يكون معروفا؛ لأنّ الطائفة المأمورة بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في ضمنهم، ولا يجوز سكوتها عن منكر يقع، ولا عن معروف يترك[2]. وقد ذكر ابن عاشور أنّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ لإثبات حجية النّوع الأوّل المعبّر عنه بالمعلوم من الدين بالضرورة؛ لأنّ المعروف والمنكر في هذا النوع ضروري، ولكن لا ينهض أن نثبت به حجّية الإجماع المنعقد عن اجتهاد، وهو الذي يريده المستدلون بالآية، فاستدلالهم بها عليه من السّفسطة؛ لأنّ المنكر لا يعدّ منكرا إلاّ بعد إثبات حكمه شرعا، وطريق إثبات حكمه الإجماع، فلو أجمعوا على منكر عند الله خطأ منهم لما كان منكرا حتى ينهي عنه طائفة منهم لأن اجتهادهم هو غاية وسعهم[3].

هذا وقد تمسّكوا في إثبات دعواهم بأحاديث لا يخلو معظمها من مقال، فمن ذلك ما ورد في كتاب الفتن والملاحم من سنن أبي داود «إنّ الله أجاركم من ثلاث خلال: ألاّ يدعو عليكم نبيكم

---

(1) يقول في هذا المقام: «وأمّا كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد. فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال إن الآية يستأنس بها. لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفريط علمنا أن الله تعالى أكمل عقول هذه الأمّة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتياد بالعقائد الصّحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم. ومن الاعتياد بتلقي الشريعة من طرق العدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطا بالنسبة للعلماء وفهما بالنّسبة للعامة. فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيمة وهو معنى كونها وسطا. ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد. ولما كان الوصف الذي ذكر أثبت لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع في الضّلال لا عمدا ولا خطأ. أمّا التّعمد. فلأنّه ينافي العدالة. وأمّا الخطأ فلأنّـه ينافي الخلقة على استقامة الرأي. فإذا جاز الخطأ على آحادهم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظرا. وقد وقع الأمران للأمم للاضية فأجمعوا على الخطأ متابعة لقول واحد منهم؛ لأنّ شرائعهم لم تحذّرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها. ثم إنّ العلامّـة تأخذ نصيبا من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط وبهذا ينتظم الاستدلال». التّحرير والتّنوير. 20-2/19.
التّحرير والتّنوير. 2/19.

(2) يقول ابن تيمية: «وأمّا إجماع الأمّة.فهو حقّ. لا تجتمع الأمّة ولله الحمد على ضلالة كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسّنة. ﴿كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله﴾ (آل عمران: 011) وهذا وصف لهم بأنّهم يأمرون بكلّ معروف. وينهون عن كلّ منكر... فلو قالت الأمّة في الدّين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه». مجموع الفتاوى. 177-19/176.

(3) التّحرير والتّنوير. 52-4/51.

فتهلكوا، وألاّ يظهر أهل الباطل على أهل الحقّ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»،[1] وما ورد في سنن الترمذي في الفتن «إنّ الله لا يجمع أمّتي على ضلالة[2]». فالأوّل: فيه محمّد بن إسماعيل بن عياش الحمصي عن أبيه، قال أبو حاتم الرّازي: «لم يسمع عن أبيه شيئا، حملوه على أن يحدّث عنه فحدّث. هذا آخر كلامه، وأبوه إسماعيل بن عياش قد تكلّم فيه غير واحد»[3]، والثّاني: في إسناده سليمان بن سفيان، وقد ضعّفه الأكثرون[4] وهذا الحديث وإن أورد له الحاكم شواهد، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، فإنّه لا يصلح للدّلالة على الغرض[5]؛ لأنّ الخطأ في الإجماع لا يعدّ ضلالة على أنّ العصمة لا تثبت إلاّ فيما يتّفق عليه جميع الأمّة؛ لأنّ طريقه النّقل المتواتر، وهذا إنّما يتصوّر في المعلوم من الدّين ضرورة لا فيما كان طريقه النّظر والاجتهاد[6].

د. دعوى أنّ كلّ إجماع مبنيّ على نص: ذكر الإمام ابن تيمية أنّ كلّ ما أجمع عليه الصّحابة قد بيّنه الرّسول ﷺ إذ لا توجد مسألة أجمع عليها المسلمون إلاّ وفيها بيان من السّنة، وقد ناط ادّعاء خلوّ المجمع عليه من النّص بخفاء المدرك الذي استند إليه المجمعون[7]، وقد ذكر ابن عاشور في كتاب المقاصد ما يفنّد هذه الدّعوى، فقد بيّن أنّ استقراء الموارد التي جرى فيها اتّفاق السّلف على حكم معيّن في غير المعلوم ضرورة، يفيد أنّ جلّها يرتدّ إلى مراعاة المصلحة المرسلة العامّة أو الغالبة، ويندر أن تستند إلى نصّ، لذلك اعتبر العلماء الإجماع مدركا قائما برأسه، يقول في هذا المقام ما نصّه: «ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمّة من عصر الصّحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم فيما عدا المعلوم من الدّين بالضرورة إلاّ الاستناد إلى المصالح المرسلة العامّة، أو الغالبة بحسب اجتهادهم الذي صيّر تواطؤهم عليه أدلّة ظنّية قريبة من القطع، وإنّهم

---

(1) انظر: سنن أبو داود. 4/452.

(2) انظر: سنن الترمذي. 3/315.

(3) المنذري. مختصر سنن أبي داود. 6/139.

(4) النّسائي. الضّعفاء والمتروكون. ص116. ابن أبي حاتم. الجرح والتّعديل. 2/119.

(5) راجع ما ذكره الإمام الرّهوني في إبطال الاحتجاج بالأحاديث التي استند إليها الأصوليون في إثبات حجّية الإجماع. تحفة المسؤول. 2/232.

(6) ابن عاشور. التّوضيح والتّصحيح. 2/98.

(7) يقول في مجموع الفتاوى. «وقد كان بعض النّاس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نصّ كالمضاربة. وليس كذلك. بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهليّة لاسيما قريش. فإنّ الأغلب كان عليهم التّجارة. وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمّال ورسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- قد سافر بمال غيره قبل النّبوّة كما سافر بمال خديجة. والعير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره. فلمّا جاء الإسلام أقرّها رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة. ولم ينه عن ذلك. والسّنة قوله وفعله وإقراره. فلمّا أقرّها كانت ثابتة بالسّنة». 19 /196.

قلّما كان مستندهم في إجماعهم دليلا من كتاب أو سنّة، ولأجل ذلك عدّ الإجماع دليلا ثالثا، لأنّه لا يدرى مستنده، ولو انحصر مستنده في دليل الكتاب والسنّة، لكان ملحقا بالكتاب والسنّة، ولم يكن قسيما لهما[1].»

### 3. القياس الأصولي

يعدّ هذا المدرك من أعظم الأصول المستقرّة في الفطرة؛ إذ التّسوية بين النّظيرين والتّفرقة بين المختلفين ممّا قضت به العقول الرّاجحة السّالمة من المؤثّرات الفاسدة[2]، لذلك قال الجمهور بحجّيته، واستندوا إليه في التّفريع، وأنكروا على الظّاهريّة إبطال الاستدلال به. ولم يكن المثبتون في العمل بهذا المدرك على درجة واحدة، فقد تفاوتوا في مقدار استخدامه سعة وضيقا تبعا لاختلافهم في شروط كلّ ركن، وفي طرق إثبات العلل وقد أسرفت طائفة منهم لمّا لجأت إليه قبل بذل غاية الجهد في البحث عن النّصوص، فأبطلت به جملة من الأحاديث النّبويّة الشّريفة[3]. ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ استخدام القياس بالمعنى المعهود عند جمهور الأصوليّين لا يخلو من مزالق، لكثرة ما يتطرّق إليه من احتمال يوجب ضعفه؛ إذ هو مبنيّ على مقدّمات يشترك فيها مع النّص، وأخرى يختصّ بها[4]، فقد صدر الإمام الغزالي باب طرق إثبات العلة بالتنبيه على مثارات الاحتمال الواردة على القياس، وقد أنهاها إلى ستة: الأول: جواز أن يكون الأصل تعبديا، فيكون المجتهد قد علل ما ليس بمعلل، والثاني: عدم الاهتداء إلى عين العلة على تقدير أن الأصل معلل، فيكون القائس قد ناط الحكم بمعنى غير معتبر عند الشارع، والثالث: الاقتصار على وصف في التعليل مع أن الحكم منوط بقرينة أخرى زائدة على قصر اعتباره عليه، الرّابع: أن يجمع القايس إلى العلة وصفا طرديّا لا يصلح لأن يكون مناطا للحكم، والخامس: أن يصيب في أصل العلة وفي عينها وضبطها لكن يخطئ في وجود هذا الفرع، فيخالها موجودة بجميع قيودها وقرائنها والواقع خلاف ذلك، والسادس: أن يصحح العلة بما لا يصلح أن يكون دليلا، وهنا لايجوز له القياس وإن اهتدى إلى عين العلة؛ لأنه بمنزلة من أصابها بمجرد الوهم والحدس من غير دليل[5]، وقد أجملها

(1) مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. ص85.

(2) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. 177-19/176. ابن القيّم. إعلام الموقّعين. 123-1/122.

(3) ابن تيمية. م. ن. 11/341.

(4) الأصبهاني. بيان المختصر. 2/586. ابن السّبكي. الإبهاج. 2/987.

(5) المستصفى. 2/279.

ابن عاشور في قوله: «جزئيات المصالح قد يطرق الاحتمال إلى أدلّة أصول أقيستها، وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسمّاة بالعلل، وإلى صحّة المشابهة فيها»(1). وعليه، فالمواضع التي يعرض لها الاحتمال في القياس ثلاثة:

أ. دليل الأصل: يعرض له التّخصيص، والتّقييد، والمجاز، والمبالغة، واحتمال كذب النّاقل في الخبر، ويحتمل أن يكون لغير التّشريع، لذا وجب تحرّي المقام الذي ورد فيه، فقد يغلط الفقيه في بعض تصرّفات الرّسول ﷺ فيعمد إلى القياس عليها دون التّثبت في موجب صدورها(2). فليست جميع جزئيّات الشّريعة متساوية؛ إذ منها ما يصلح لأن يكون أصلا يقاس عليه نظيره، ومنها ما لا يصلح لذلك، فما بني على خصوص عادة العرب وأحوالهم، أوكان من الأقضية التي روعي فيها مصلحة خاصّة، لا يصحّ أن يحمل المسلمون على اتّباعه في جميع العصور(3).

ب. تعيين العلل: تحظى العلّة في الفكر الأصولي بمنزلة عظيمة؛ إذ بفضلها يهتدى إلى النظير، ويجري القياس، ويتّسع مجال الحكم(4). لذلك صرفت الهمم إلى العناية بضبط شروطها، وطرق إثباتها، ولكنّ ذلك لم يمنع من الوقوع في وجوه من الزّلل، فقد يكون المعنى المؤثّر في الحكم غير ما ادّعى القايس عليّته، فربمّا كانت العلّة مركّبة من وصفين فاقتصر على اعتبار أحدهما، أو فرّط في تنقيح المناط(5) فجمع إليه معنى أو وصفا طرديا. وقد يخطئ الفقيه فيعتبر خصوص المحلّ مؤثرا في الحكم مع كونه من الواقع الموضوعي(6). وقد مثّل ابن عاشور لذلك بما وقع لبعض الفقهاء من

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية. ص84.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشّريعة. ص30.

(3) ذكر ابن عاشور أنّ الصّحابة كانوا يتأسّون ما فعله الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- أو حكم به وإن لم يرد فيه نصّ لفظي يقتضي الدّوام؛ لأنه ينير لهم وجوه الحق؛ ولأنّ أحوالهم كانت قريبة من الحال التي كانت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلّم. م. ن. ص92.

(4) لمّا كانت العلّة لبّ القياس وقوامه عدّها فقهاء سمرقند الرّكن الوحيد الذي تتقوّم منه ماهية القياس. المؤلف: مسالك العلّة وقوادحها عند الأصوليين. 3.

(5) يرد تنقيح المناط عند الأصوليين بمعان: أحدها: أن يدل ظاهر على علية وصف. فيعمد الفقيه إلى حذف خصوصه عن الاعتبار لينيط الحكم بالمعنى الأعم. والثاني: أن تكون أوصاف فيبذل جهده في تخليص الصالح منها للعلية مما اقترن به من أحوال ومعان طردية لا مدخل لها في التأثير. والثالث: أنه يرد بمعنى إلغاء الفارق. وهو أن ينفي المعلل اعتبار الفارق بين الأصل والفرع ببيان عدم تأثيره في الحكم. م. ن. ص262.

(6) يقول ابن عاشور في هذا المقام: «وإنما حقّ الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع. وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث إنّهما طريق لتعرّف الحالة الملحوظة وقت التشريع. لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع... ولم يزل الفقهاء يتوخون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلّق بها غرض الشارع. ويسمونها الأوصاف الطردية وإن كانت هي الغالبة على الحقيقة الشرعية مثل الكون في البرية في حقيقة الحرابة. فإنّ ذلك أمر غالب وليس هو مقصود الشارع. فلذلك أفتى حذاق الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة إذا كان الجاني حاملا للسلاح. وتخفيفا لأهل المدينة». مقاصد الشريعة الإسلامية. 106-105.

القول في آية القتل العمد الموجبة للقود، فقد أخذ بعضهم بما روي عن رسول الله ﷺ: «كلّ شيء خطأ إلاّ السّيف»[1]، فهذا الفقيه راعى الصّفة التي كانت الغالبة على آلات القتل في وقت تشريع القصاص وهي السّيف، ثمّ ألحق به كلّ آلة محدّدة، للاشتراك في وصف الأصل، والعجيب أنّه قال بعد ذلك بمنع حكم القود في القتل برمي صخرة صمّاء من علو على جالس تحته، وفي القتل بضرب الرّأس بدبوس. ومنشأ الزّلل في ذلك أنّه انتزع من الواقع الموضوعي وصفا جعله مناطا للحكم، ولو أنّه اعتبر المقصد الشّرعي الذي هو حفظ النّفس، لأثبت حكم القصاص في جميع تلك الصّور التي قال بمنعه فيها[2]. ومن ذلك الوصف الغالب على حقيقة الحرابة في زمن التّشريع وهو الكون في البرية، فقد اعتبره طائفة من الفقهاء مناطا للحكم، فمنعوا بذلك إقامة هذا الحدّ في المدن. وقد أفتى حذّاق الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة إذا كان الجاني حاملا للسّلاح، ولم يعدّوا ذلك الوصف مؤثّرا[3]. ولا ريب في أنّ هذه الطّريقة التي جروا عليها في انتزاع العلل موجبة لتقريب ذويها من أهل الظّاهر في تضييق معاني التّشريع، وإلحاق الحرج بمن يأتون بعدهم.

ج- صحّة مشابهة الفرع الحادث بالأصل: يقتصر نظر المجتهد بعد استنباط العلّة بأحد الطّرق المعهودة على مجرّد التّحقق من وجودها في المحلّ المسكوت عنه[4]، فمن ذلك ما ذهب إليه المالكية من أنّ تعمّد الأكل والشّرب في نهار رمضان موجب للكفّارة مع أنّ النصّ اقتصر على صورة الجماع[5]، فقد قال الأعرابي للرّسول ﷺ: «واقعت أهلي في رمضان يا رسول الله» فقال له عليه السلام: «اعتق رقبة»[6]، فقد حذف المالكية خصوص الوقاع عن التأثير[7]، وناطوا الحكم بالمعنى

---

(1) هذا حديث ضعيف أخرجه عبد الرزاق. المصنّف ح 17182. ابن أبي شيبة. المصنّف 9/414. البيهقي. السّنن الكبرى. 8/42. ابن عدي. الكامل في الضعفاء 2/442.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. ص45.

(3) لم يزل العلماء يتقّحون المناط ممّا قارنه من أحوال وأوصاف طرديّة لا تعلّق لها بغرض الشّارع الحكيم. م. ن. ص106.

(4) معنى الظهور في العلة أن تكون مدركة بإحدى الحواس الظاهرة. ووجه اشتراطه أن العلة إذا لم تكن جلية في الأصل فكيف تكون طريقا إلى معرفة الحكم في الفرع المتنازع فيه. والمراد بالانضباط أن تكون لها حقيقة معينة محدودة لا تختلف باختلاف الحال. المؤلف: مسالك العلة وقوادحها عند الأصوليين. 333-1/332.

(5) يقول ابن عبد البرّ: «ذهب مالك -رحمه الله- إلى أنّ المفطر عامدا في رمضان بأكل أو شرب أو جماع أنّ عليه الكفّارة». التمهيد. 7/162.

(6) البخاري. كتاب الصوم. باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدّق عليه فليكفر. -2/235 236. مسلم. كتاب الصوم. باب تغليظ تحريم الجماع في رمضان على الصائم. 782-1/781.

(7) ناط الإمام الشافعي الحكم بالجماع: لأنّ الأكل ليس في معناه: إذ لم يماثله في تحريم الملّة وقد اعترض عليه ابن العربي بأنّهما وإن افترقا في تحريم الملّة. فإنّهما مستويان في التحريم هنا وفي الهتك فإنّهما يبحان جميعا ليلا من الزوجة والحرمان نهارا إباحة مستوية وتحريما مستويا. القبس. 2/503.

الأعمّ وهو انتهاك حرمة الشّهر. وبيان ذلك أنّ إيجاب الكفّارة لا يكون إلاّ لجناية، ولا جناية في ذات الجماع لكونه مباحا، وإنّما الجناية في إفساد الصوم، وانتهاك حرمة الشّهر المبارك، وهو معنى عام يندرج تحته إفساد الصّوم بالأكل، وإفساده بالشّرب[1].

ولا ريب في أنّ النّظر من أخطر ضروب الاجتهاد؛ لأنّه مزلّة أقدام، فقد يظنّ الفقيه وجود العلّة في الفرع المتنازع فيه مع خلوّه منها، لذلك وجب التّحقق من كون الجامع بين الأصل والفرع أولى من الفروق الجارية بينهما؛ إذ لا أثر لمطلق المشابهة في القياس، فالاحتجاج في منع الإيثار بالأعضاء بقياس جسم الإنسان على الأموال بجامع عدم الملكيّة واه؛ لأنّ الفوارق بين المقيس،والمقيس عليه أولى في الاعتبار، ومن هذا القبيل إلحاق المرابحة للآمر بالشراء ببيع العينة، أو ببيع ما لا يملك أو ببيع الكالئ بالكالئ في الحكم، لمجرّد المشابهة الصّورية، وقياس التأمين على الوعد الملزم مع أنّ الفرع من جنس المعاوضات، والأصل من جنس التبرّع.

وكان الشّأن أن يعمد المتأخّرون إلى سبر أقيسة أصحابهم للكشف عن مواضع الضّعف فيها، وأن يراجعوا الشروط الموضوعة للأركان، ويقوّموا طرق إثبات العلل، ولكنّهم قنعوا بما تقرّر في المذاهب، وانتصبوا لشرحها، والاستدلال لها وليتهم اكتفوا بذلك، فقد عمدوا إلى أقوال الأيمة فجعلوها أصولا يفرّعون عليها أحكام النّوازل، وسمّوا ذلك تخريجا[2].

وقد أفرط المفتون، والقضاة في الجري على هذا المسلك الذي حرم العقول من متعة النّظر في نصوص الشّريعة، لاستخراج العلل والمعاني الكامنة فيها، فضعفت الملكات، وفسد الذّوق الفقهيّ، وتضرّر العلم بسبب ذلك. ولا شكّ في أنّ التعويل على هذه الطّريقة في التّفريع من الخروج عن المنحى السّليم في النّظر، والحيدة عن منهج السّلف، فقد كان الفقيه في عصر الاجتهاد إذا نزلت

---

(1) يقول القاضي عبد الوهاب: «تجب الكفارة بكل فطر على وجه الهتك من أكل و شرب و غير ذلك سوى الردة خلافا للشافعي في قوله لا كفارة إلا في جماع ». الإشراف. 1/433.

(2) بين القرافي في الإحكام أن واجب الفقيه المقلد إذا وقعت له نازلة لم يرد فيها نص عن إمامه وأصحابه ورام تخريجها على قواعد المذهب أن ينعم النظر في القواعد الإجماعية والمذهبية. فمتى تبين الفرق بين الصورة محل النظر والأصل المخرج عليه كأن تخلو من معنى يرى إمامه كونه معتبرا في هذا الأصل امتنع التخريج؛ إذ الفرق المؤثر بين الفرع الحادث والأصل المقيس عليه موجب لفساد القياس. فكما يمتنع عن المجتهد القياس على قواعد الشرع مع الفارق. كذلك يمتنع قياس المفتي المقلد مع قيام الفرق المؤثر فإن نسبته إلى قواعد مذهبه بمنزلة نسبة إمامه إلى قواعد الشريعة. وقد بنى على هذا التقرير أن المفتي لا يجوز له تخريج المسكوت عنه على المنصوص إلا إذا كان استحضاره لقواعد الإجماع وقواعد المذهب شديدا. ومن لم يكن كذلك فلا يفتي إلا بالنصوص المنقولة في المذهب إذا علم سلامتها من المعارض الراجح وأما من قصر عن مرتبة التخريج ولم يكن ذا اطلاع واسع على مسطورات المذهب. فليس له أن يتصدى للفتيا سواء أكان حافظا لنص المسألة أم لا. لاحتمال أن يكون هذا المحفوظ عاما مخصصا في المذهب بنص ثان للإمام أو مطلقا مقيدا بوصف أو حال أو معنى غير موجود في الفتوى. الفروق. ص260.

واقعة، وتحقّق من اشتمالها على المعنى، أو الوصف المعتبر في حكم المنصوص ألحقها به[1]، ولكن عندما قصرت الهمم، وأخلد ذووها إلى التقليد أحجموا عن قياس الحادثة على الكتاب والسنة، وأقبلوا على إلحاقها بالمسائل المستنبطة. والعجيب أنّ ابن رشد الجدّ قد استحسن هذه الطريقة، ودافع عنها في المقدمات وخطّأ قول المنكرين لها، وعلّل دعواه بأنّ القياس على المسائل لا يكون إلا بعد تعذر إجرائه في الأصول[2]، فإذا وقعت النازلة ولم توجد في موارد الكتاب والسنة، ولا في ما أجمعت عليه الأمة نصا، ولا وجد في شيء من ذلك نظير تعتبر به، ووجد ذلك في ما استنبط مما استنبط منها، وجب القياس على ذلك[3].

## ثالثا: ما يصلح أن يكون خصبا منتجا للأحكام في مختلف العصور

لا شكّ في أنّ الكلّيات الخمس، والمصالح المرسلة، واعتبار المآل وما يرجع إليه نحو الاستحسان، وسدّ الذّرائع من أجلّ القواعد التي تحتوي عليها المدوّنة الأصوليّة، ولكن مع ذلك عظم فيها الاختلاف، ولم تنل حظا وافرا من العناية حتّى ظهر أبو إسحاق الشّاطبي في القرن الثّامن فبسط الكلام في تجلية منزلتها في التّشريع، وفي أثرها في الاجتهاد، فبيّن أنهاً من الأصول القطعيّة الثّابتة بطريق الاستقراء المعنوي، وأخذ يطنب في سوق النّصوص الجزئيّة التي بها يثبت صدق دعواه حتى يبيّن أنّ الأصوليّين قد اختلفوا فيما حقّه الاتّفاق[4]. وقد كان يرمي من وراء ذلك إلى رفع الاختلاف العميق بين المسلمين في زمن استفحل فيه التّعصب المذهبي، وساد الجهل بالمعاني

(1) عرّفه الباجي بأنّه «حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما وإسقاطه عنهما بأمر يجمع بينهما». والتلمساني بكونه «إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم. لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم». إحكام الفصول. 457. مفتاح الوصول. 652.

(2) قارن ما ذكره ابن رشد بما أورده ابن عاشور في النحو الرابع من أنحاء النظر الفقهي. فقد نبه فيه على شدّة احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة فيما لم يرد فيه نصّ. ولا نظير يعتبر به: إذ بها نحفظ عموم الشريعة ودوامها أي صلاحيّة اطراد أحكامها في جميع الأعصار والأمصار. لذلك قال الإمام مالك بحجيّة المصالح المرسلة. وقال جمهور العلماء بمراعاة الأصول المعنويّة المستقرأة من موارد الكتاب والسنة. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص16-15.

(3) يقول في هذا المقام: «واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه. ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض. وهو صحيح في المعنى وإن خالف فيه مخالفون: لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشّرعيات كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقليات. فكما بني العلم العقلي على علم الضّرورة أو على ما بني على علم الضرورة هكذا أبدا من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب. ولا يصحّ أن يبنى الأقرب على الأبعد. فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة أو على ما بني عليها أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبدا إلى غير نهاية على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب. ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد». 39-1/38.

(4) قوي اختلافهم فيها مع كونهم أشدّ احتياجا إليها مما صرفت إليه الهمم في تحقيق الوئام بين المسلمين. فهذا الضرب حري بألاّ يجري فيه اختلاف وأن تصرف إليه العناية البالغة من أجل استثماره والتواصل معه في الاجتهاد المعاصر

الحقيقيّة للشّريعة ممّا قضى بانتشار الفرق الضّالة، وانتشار البدع بين النّاس[1]، وإلى تبيين أهميّة هذه الأصول في تدبير شؤون الأمّة بما يحفظ كيانها ويحقّق مصالحها الحيوية دون حرج أو مشقّة. والظاهر أنّ معاصريه لم يكونوا واعين بقيمة ما دعا إليه، ولا بأثره في الاجتهاد، وربّما شقّ عليهم هجر ما اعتادوه في النّظر، لذلك ظلّ عمله محجوبا عن الأنظار طوال قرون[2].

وقد عمد ابن عاشور إلى إحياء ما دعا إليه أبو إسحاق الشّاطبي من قبل وزهد فيه معاصروه، فأفاض في تبيين أنواع المصالح المرعيّة، والمفاسد الملغاة في الشّرع، حتى تحصل للفقيه ملكة يدرك بها مقصود الشارع، فينحو نحوه عند عروض المصالح، والمفاسد لأحوال الأمّة جلبا ودفعا[3]. فهو يرى أنّ النّظائر الكثيرة لأنواع ما روعي أو ألغي من المصالح خير قانون يهتدي به الفقيه في معرفة أحكام النوازل، فإنّ المصالح العارضة إن كانت من جنس الطرديّ أسقط اعتبارها، وإن كانت من جنس المعتبر في نصوص الشرع أثبت لها من الأحكام ما ثبت لكلياتها العالية دون تردّد[4].

وقد قضى العجب ممّن قال بحجيّة القياس، ثمّ تردّد في صحّة الاستناد إلى المصلحة المرسلة مع كونها أولى بالاعتبار منه، وأدخل في الاحتجاج الشرعي[5]، للوجوه التالية:

الأوّل: تطرّق الاحتمال إلى دليل أصل القياس، وإلى تعيين العلة، وإلى صحّة مشابهة الفرع الحادث بالأصل، والوجه الثاني: أنّ أوصاف الحكمة قائمة بذواتها لا تفتقر إلى تشبيه فرع بأصل، والوجه الثالث: أنّ تلك الأوصاف وإن تفاوت وضوحها للنّاظر فيها، فإنّه لا يحتاج إلى استنباط، ولا إلى سلوك طريقه؛ لأنه يكتفى بإدخال المصلحة المحدثة تحت أجناس نظائرها[6]، والوجه الرابع:

---

(1) الاعتصام. 1/30.

(2) ناط عبد الله دراز خمول ذكره بطبيعة المباحث المبتكرة التي اشتمل عليها. وبطريقة صوغه وتأليفه. مقدّمة تحقيق الموافقات: 12-1/11.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية. ص78.

(4) يقول في هذا المقام «وإنّما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور للمصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إيّاها. حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كليّة من أنواع هاته المصالح. فمتى حلّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع. ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكليّة. فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها. ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية. وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة». ص83.

(5) يقول في هذا المقام: «وإني لأعجب فرط العجب من إمام الحرمين على جلالة علمه. ونفاذ علمه كيف تردد في هذا المقام. وأما الغزالي فأقبل وأدبر فلحق بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة ومرة بطرف رأي إمام الحرمين: إذ تردد في مقدار المصلحة». مقاصد الشريعة الإسلامية. ص84.

(6) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص84.

أنّه لا مطمع للفقيه عند طروّ الحوادث والنّوائب العارضة في وجود نظائر جزئية ليقيس عليها فضلا عن وجود نصّ مقنع يفيء إليه[1].

وعليه، فالاعتبار بالنّظائر الجزئيّة متعذّر في أكثر النّوازل الحادثة، وهو مظنّة الزّلل حال الإمكان، لكثرة تلك الاحتمالات[2]، لذلك لم يعتن ابن عاشور بالعلل والحكم الجزئيّة إلاّ من حيث كونها جزئيّات يستعان بها على انتزاع مقصد كليّ، بل صرف الهمّة إلى الأجناس القريبة والأجناس العالية من المعاني المعتبرة في أحكام الشّريعة؛ إذ المصالح أوسع طريق خليق بأن يسعف المجتهد بأحكام النّوازل[3]، فهي تدع للمفتي والقاضي مجالا فسيحا لتقدير الأحكام بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال، وتكفل للشّريعة مرونتها وصلاحها لكلّ العصور.

(1) المرجع نفسه، ص78.

(2) لم يحسن كثير من فقهاء العصر استخدام هذا المدرك، لذلك انتهوا إلى أحكام واهية. فمن ذلك إلحاق الموسر المماطل بالغاصب في تضمين المنفعة، وهو قياس فاسد: لأنّ المضمون هو منفعة ما تجوز الإجارة فيه، وهي محظورة في الدراهم والدنانير، فلا يضمن غاصبها منفعتها. جمعة (علي)، آليات الاجتهاد، ص74.

(3) علل ابن عاشور لجوء الفقهاء إليه في التفريع بأنّهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشادا إلى المعنى الذي صرّح الشارع باعتباره في نظيره أو أومأ إلى مراعاته فيه أو أوصل الظنّ الراجح بأنّ الشّارع ما راعى في حكم النظير إلاّ ذلك المعنى. فإنّ «دلالة النظير على المعنى المرعي للشارع حين حكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها... فتكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية ثمّ بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه. فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثمّ بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلّى له المراتب الثلاث الجلاء بيّنا». ص109-180.

## رابعا: ما كانت تفتقر إليه المدوّنة الأصوليّة

لئن شهد منهج الاجتهاد نقصا علميّا من لدن القرن الخامس، فإنّه لم يتولّد من مراعاته خلل اجتماعي، بل ظلّ طوال قرون يسعف الفقيه بأحكام مجارية لواقع النّاس، محقّقة لمصالحهم. وقد أرجع محمّد الفاضل ابن عاشور ذلك إلى أنّ أوضاع الحياتين الفرديّة والاجتماعية قد استمرّت منذ انقطاع الاجتهاد المطلق إلى ظهور الحركة الإصلاحيّة الحديثة متماثلة، أو متقاربة جدّا في عامّة مقوّماتها، يقول في هذا المقام: «كانت التقادير والاعتبارات التي أخذ بها الفقيه في القرن الثّالث والقرن الرّابع باقية بعينها، لا يستطيع فقيه في القرن الثّامن أو التّاسع أن يأخذ إلا بها، وإذا كانت صور تقدير الحوادث النّازلة قد بقيت متشابهة، فإنّ الرّجوع بها إلى الدّليل لا يكون إلا من الطرق التي رجع إلى الدليل منها عند المتقدمين، فيكون تشابه الحوادث قاضيا بتشابه الأدلة وتقارب مسالك الاستدلال، فبذلك لم يتهيأ تكوّن دافع يدفع بالفقيه إلى النظر في الأدلة ومسالك الاستدلال، فأصبحت أكثر الصور التي تعرض لحياة النّاس بعد استقرار المذاهب، وتمام التّفريع فيها سابقا حدوثها تقرير الحكم لها، إذا كدّ الفقيه ذهنه بوضع حكم لها، لم ينته به كدّه إلاّ إلى تحصيل الحاصل... ولذلك فإنّ تعطّل الاجتهاد المطلق، وتنازل الاجتهاد في المراتب لم يكن فيما قبل القرن الثّالث عشر إلاّ نقصا علميّا، لكن لم يترتّب عليه خلل اجتماعيّ»[1].

ولكن لمّا شهدت تلك الأوضاع في القرن الثّالث عشر تغيّرا جذريّا أضحى ذلك المنهج الذي جرى عليه المتأخّرون قاصرا عن الوفاء بحاجة المسلمين؛ لأنّ صور المعاملات الجديدة الجارية بين النّاس باتت قليلة النظائر في المدوّنة الفقهية[2]، وأصبحت معظم قواعد الأصول قاصرة عن إسعاف الفقيه، لذلك اشتدّت حاجته إلى النّظر في المدارك ومراجعة قواعد الاستنباط، للبحث عن أقوم المناهج الهادية إلى أحكام ما اقتضاه التطوّر السّريع من صور المعاملات الجديدة التي يندر أن نلفي لها نظائر في نصوص الشّريعة.

---

(1) ومضات فكر، ص39-38.

(2) «أمّا بالنّسبة للقرنين الأخيرين، فإنّ الأوضاع انقلبت انقلابا تامّا بحيث أصبحت المسائل المدوّنة في كتب الفقه قليلة النّظائر في الحياة العمليّة الحاضرة. وذلك هو الذي جعل مشكلة الاجتهاد مصوّرة في يومنا الحاضر بما لم تتصوّر به في القرون الغابرة ولا يمكن أن تتصوّر به. فقد أصبحت مظهرا لانعزال الدّين عن الحياة العملية، واندفاع تيّار الحياة بالأمة الإسلاميّة في مجرى الهوى الذي ما جاء الدّين إلاّ ليخرج بالمكلّفين عن داعيته. فإذا استطاعت الدّولة الإسلاميّة أن تلفّق قوانين للأحوال الشّخصيّة تستمدّ من المذاهب المختلفة نصّا أو تخريجا، فأين هي من بقيّة القوانين العامّة والخاصّة؟ وأين الدّارسون للشّريعة والباحثون في الأحكام والدّاعون إلى الاجتهاد فيها من مبالغ الدّراسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والقانونيّة التي تطفح على بلاد الإسلام بكلّ نظام أجنبيّ مستعار دخيل على الملّة، غريب على الدّين؟».

كان ابن عاشور واعيا بهذا الخلل المنهجي وبالآثار النّاشئة عنه، لذلك رمى في كتاب مقاصد الشّريعة إلى «إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبكت النوازل[1]»، فاستنبط لذلك قواعد ضابطة لأنواع التّشريع في المعاملات حريّة بأن تكون نبراسا للفقيه يقيه من اللّجوء إلى المسالك الضيقة التي جرى عليه المتأخرون في التّفريع[2]، ونتدارك بها النّقص الذي كان يشكو منه فقه المعاملات، فقد كانت معظم جهود الأيمة مصروفة إلى التخريج على المسائل في العبادات مع كونها مبنيّة على حكم ومقاصد قارّة لا ينشأ عن اطّراد العمل بها في جميع الأجيال حرج أو مشقّة فادحة إلاّ في أحوال نادرة تدخل تحت أحكام الرّخص، وظلّت المعاملات تفتقر إلى قواعد قريبة يستند إليها المفتون والقضاة في النوازل[3]. فقد ضمّن القسم الثّالث من الكتاب المذكور المقاصد الرّاجعة إلى أحكام الأسرة، والتّصرّفات الماليّة، وأحكام التبرّعات، والمعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وأحكام القضاء والشّهادة، والعقوبات[4]. ولا ريب في أنّ هذا النّوع من القواعد حريّ بوقاية الفقيه من الزّلل النّاشئ عن بناء الأحكام على المعاني الشّرعية العالية، فإنّ تنزيل القواعد الموغلة في العموم على الوقائع المشخّصة بظروفها وملابساتها، لا يحصّل الاطمئنان الذي يحقّقه تنزيل القواعد الخاصّة بنوع معيّن من التّشريع.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلاميّة. ص5.

(2) من ذلك اللّجوء إلى الحيل الفقهية. والتّخريج على كلام الأيمة. والرّجوع إلى عمل العلماء في الأندلس. أو فاس. أو تونس. ولا ريب في أنّ هذه المسالك لا تلائم طبيعة التّشريع الجامع بين وصفي العموم والخلود. أليس الصبح بقريب. ص199.

(3) ابن عاشور. أليس الصّبح بقريب. ص202.

(4) ذكر محمّد الفاضل ابن عاشور أنّ والده وإن كان ينقد الشاطبيّ ولا يلتزم أصوله ولا مناهجه. فإنّه سلك طريقته في الكشف عن مقاصد الشّريعة محاولا تطبيقها على الأبواب الجزئيّة بإيجاد جوامع كلّية. ومعاقد منهجيّة لتصرّفات الأحكام على حسب ما تتلاقى فيه المذاهب بالنّسبة إلى كلّ باب. فكان كتاب مقاصد الشّريعة في نظره تطبيقا جزئيّا للمنهج الذي جرى عليه أبو إسحاق الشاطبيّ: إذ استخرج فيه أصول الأبواب وحاول أن يجعل لكلّ حقيقة من الحقائق الشّرعيّة حكمة مسيطرة على جميع التّصاريف التي تتصرّف عن تلك الحقيقة من الأحكام. محاضرات. 366-365. ولئن سلّمنا بهذا الحكم الذي لا يخلو من النّظر. فإنّه لا يصدق إلاّ على القسم الثّالث من كتاب المقاصد. فأمّا القسم الأوّل: فتضمّن مباحث نظريّة نحو نوط التّشريع بالمقاصد. واحتياج الفقيه إلى معرفة المقاصد. والطّرق الهادية إليها. وقدساير فيه الشاطبي على وجه الإجمال دون التفصيل. وأمّا القسم الثّاني: فقد أفرده للمقاصد العامة حقيقة. وأنواعا. ومراتب. وقد فصّل فيه ما أجمله الشّاطبي في الكلام على الغاية العامّة للشّريعة: أقصد جلب المصلحة. ودرء المفسدة: إذ لما كانت المصلحة من الجنس العالي الموغل في العموم. بيّن الأصول والمقاصد الراجعة إليها وأثرها في التّشريع. وفي هذا القسم كشف عن أصول لم يسبق إليها. هداه إليها استقراء موارد التّشريع كتابا وسنّة. ولولا المقام القاضي بالاقتصار على تشخيص الأدواء. لفصّلنا القول في ذلك تفصيلا. ولكن حسبنا أن نورد مثالا نثبت به صدق ما ادّعينا فقد بيّن مثلا أن اعتبار الفطرة في الأحكام خليق بتحقيق صلاح الإنسان الذي تتوقف عليه الغاية العامّة من التشريع: إذ كلّ ما يجري على مقتضى النّظام الجبلّي فهو من الصلاح المنشود. وكلّ ما يفضي إلى اختلاله والافتيات عليه. فهو من الفساد المحظور. يقول في هذا المقام: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعلّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشرع محذورا وممنوعا. وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا. وما كان دون ذلك في الأمرين. فهو منهي أو مطلوب في الجملة. وما لا يمسها مباح». مقاصد الشريعة الإسلامية. ص59.

## خاتمة

لم يشهد علم المقاصد تطوّرا بعد ابن عاشور، بل عرف حيدة عن المنحى الإجرائيّ الذي كان يرمي إليه، فقد استمرّ التساؤل عما بتّ فيه الشيخ كاعتبار المقاصد مدركا شرعيّا، واطّرد الاشتغال بالتّخريج على المسائل المستنبطة، والاستناد إلى القياس الأصولي في أعمال المجامع الفقهيّة مع أنّ المقاصد أولى وأدخل في الاحتجاج الشّرعي منهما[1].

وأصبح يخوض في مسائل هذا العلم الدّقيق صنفان من الباحثين الأوّل من غير أهل التّخصّص الشّرعي، ومعظم هؤلاء قسوا على العلم بأحكام جائرة ناشئة عن الجهل بمضامينه، وخصائصه ومنهجه، فكان كلامهم فيه لا يشفي غليلا، ولا يبدي دليلا، وأمّا الصّنف الثاني فمن أهل التّخصّص، وقد اختلفت أعمالهم جودة ورداءة. فأقصى ما بلغوا إليه هو الكشف عن جهود المتقدّمين في تأسيس لبنات هذا العلم، وفي تفاوت عنايتهم بمراعاة المقاصد في أحكام النّوازل، أو الخوض في العلاقة بين علم الأصول وعلم المقاصد منهجا ومضمونا، أو تناول المقاصد عند علم من الأعلام، مع أنّ هذه العنديّة يتعذّر إثباتها في معظم الأحوال. وكثير من هؤلاء يفتقرون إلى تكوين أصولي متين يؤهّلهم للنّظر في العلم، ويمكّنهم من الاستيلاء على دقائقه، لذلك تاهوا في غضون مباحثه تيها أرداهم في وهاد الفوضى، فقصرت عباراتهم عن تبيين مراد المتقدّمين، وخاضوا فيما لا يصادف محلاّ، وأطنبوا في مواضع الإيجاز، وقدّموا ما حقّه التأخير، وصرفوا الهمّة فيما لا يخدم الغرض من هذا العلم، فهضموه حقّه، وشوّهوا حقائقه، وحادوا به عن الصّراط المستقيم.

---

(1) يرى محمّد الشاذلي النّيفر أنّ القياس ضروريّ لتفتّح الشّريعة على الحياة الإنسانيّة: إذ هو الحريّ ببيان حكم جميع الحوادث النّازلة. والمشاكل الطّارئة في المجتمع. فإذا أخذنا به لم تتعاص علينا مشاكل العصر الحاضر مثل مشكلة التأمين. وحقوق أرباب الأموال والعمال، وإدارة الأموال في البنوك. ويرى عليّ جمعة أنّ القياس لا يزال من المدارك الصالحة لهذا الزّمن. ولكنّنا لم نحسن استخدامه على الوجه الصّحيح. لافتقارنا إلى التّدريب عليه فقهيّا. وقد اعتبره محمّد المختار السّلامي أحد مقوّمات عموم الشّريعة وشمولها التي تفتح للاقتصاد المعاصر منافذ تشريعيّة. ولكنّه دعا إلى أن يكون جماعيّا. لاستشعاره بخطورة الإقدام عليه. تفتّح الفقه الإسلامي على الحياة الإنسانية. ص27. آليّات الاجتهاد. ص72. القياس وتطبيقاته المعاصرة. ص93-12.

# أزمة العلوم العقلية في الإسلام الوسيط:
# علم الكلام نموذجا

**د. مصدق الجليدي**

باحث وكاتب تونسي

مهتم بقضايا الإصلاح والتجديد الفكري والتربوي في العالم الإسلامي

## توطئة

منذ ثلاث عقود تقريبا تتعالى أصوات في مجال الفكر الإسلامي منادية بتجديد علم أصول الدين وبناء علم كلام جديد، والسؤال الرئيسي الذي تطرحه هذه الورقة هو: ما مدى مشروعية الدعوة إلى تجديد علم أصول الدين؟

ومما لاشك فيه أن التجديد الديني أمر يحث عليه الإسلام ذاته، من ذلك، مثلا، ما جاء في الحديث النبوي الشريف: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها[1].»

ولكن أن يتعلق الأمر بالأصول ذاتها؛ أي ما يعتبر صراحة من ثوابت الدين وأُسسه التي يقوم عليها، فهذا أمر يستدعي النظر.

يمكن أن يفهم سؤال مشروعية تجديد أصول الدين بطريقتين متعارضتين تماما، فكما يجوز لعقل محافظ أن يذهب إلى أخذه مأخذ استنكار على التجديد والقائلين به، حيث يفترض أن ما هو أصل يجب أن يبقى ثابتا وإلا لما استقام اعتباره أصلا من الأصل، فإنه يجوز للعقل التائق إلى التغيير والتطوير أن يمضي في طموحه إلى درجة التفكير في بلوغ مرحلة القطيعة مع كامل التراث الكلامي باعتباره منتميا إلى إبستيمية عصور مضت، فما هو على كل حال إلا إنتاج للعقل البشري، وهذا العقل لم يمكث على حاله لذا ما من مانع لإعادة النظر بالكامل في هذا النتاج.

(1) أبو داود في السنن. كتاب الملاحم باب «ما يُذكَر في قرن المائة». الحديث رقم3740.

## أولا: مقاربة إشكالية لمنزلة علم الكلام الإبستمولوجية

لنكشفْ عن فرضيتنا منذ الآن. إننا من الذين يشكّكون في أن تكون الأصول التي تنسب إلى الدين أصولا بالفعل. ويكفي أن نذكّر ببساطة بحقيقة لا يسع أحدا إنكارُها، حتى نكسب إلى جانب هذا الرأي مؤيدين كثيرين. إنها حقيقة التعدد الواضح والكثرة المهولة للمذاهب والفرق الكلامية التي تتخذ لها أصولا لا تتفق حولها. لنقدّم مثالا على ذلك وهو اعتبار العمل عند بعض تلك الفرق من أصول الدين، مثلما نشهد لدى الخوارج (الإباضية حاليا)، ونصف أصل ديني كما تقول بذلك المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين) وليس أصلا أصلا، كما لدى المرجئة أو الأشاعرة أو حتى لدى بعض علماء الدين المعاصرين[1]، وبالتالي فنحن من الذين تراودهم فكرة إعادة النظر بصفة جذرية في علم الكلام، تساعدنا في ذلك كوكبة من الصعوبات نضعها أمام من لا يذهب في هذه القضية مذهبنا. واليكم طائفة منها.

لنبدأ بتمرين ابستمولوجي بسيط للذهن:

إن مصطلح علم أصول الدين يضم ثلاثة ألفاظ، يشير كل واحد منها إلى مفهوم معين. فهنالك أولا: العلم، وهنالك ثانيا: الأصول، وأخيرا: الدين. إن هذه التركيبة – التشكيلة الخطابية في غاية التنافر، فالعلم في أبسط تعريفاته، معرفة منظمة بموضوع تختص به فتؤطره ضمن شبكات مفهومية دقيقة. لكن من خصائص هذه الشبكات كونها تشبه الأنسجة الخلوية الحية، لا تستقر إلى الأبد على حال واحدة؛ إذ لكل مفهوم تاريخه. فهو كائن فكري حي، ومن هنا تأتي قابلية كل علم للدحض Réfutabilité des Sciences[2]. فإذا كان العلم الحق علما لا يتماهى مع الحق، وإنما هو متغير متطور باستمرار، فكيف يجوز الحديث عن علم بالأصول هو علم بالسكون والجمود؟ قد يقال إن العلوم الصحيحة كالعلوم الفيزيائية تنتج هي الأخرى معارف حول المبادئ والقوانين المستقرة للظواهر الفيزيائية. ولكنها تدرس في الحقيقة انتظامية الحركة لا جمود الأجسام.

وقد يفرح بعض المتسرعين عندما يخيّل إليه أنه يعثر هنا على حل لتناقض جوهري فيبادر إلى القول بأن الدين الذي يقصده ويؤمن به، إنما هو دين متجدد متطور لا يستقر على حال.

---

(1) الطاهر ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، ج1.

(2) Popper, K., la logique de la découverte scientifique, Payot, 1973.

وفي هذه الحالة يقع أصحاب هذه «المناورة» في مفارقة، وهي تحول موضوع العلم إلى موضوع مختلف في طبيعته عما قصده واضعو أصوله ضمن هذا المذهب الكلامي أو ذاك. يعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات[1].» ولذا فلهذا العلم وظائف ثلاث هي:

«- الاستدلال على العقائد الإسلامية عن طريق السمعيات والعقليات معا.

- إزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين.

- الرد على اعتراضات المخالفين، سواء كانوا من الإسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى[2].»

يبدو موضوع علم الكلام من خلال هذا التقديم ذا طبيعة تشبه طبيعة مواضيع الدفاع الإستراتيجي. لقد شبّه حسن حنفي علماء الكلام بوزراء الداخلية[3]. إن المدافع عادة ما يتمترس وراء حصنه لا يبرحه حتى يعود إليه. ولذا فهذا لا يشبه في شيء العمل العلمي الذي يدرس ظاهرته أو موضوعه دراسة موضوعية بعيدا عن كلّ الأحكام المسبقة. البحث العلمي المنتبه لا يشبه في شيء إستراتيجيات الدفاع الواعية أو اللاواعية.[4]

لنعد صياغة هذه القضية بعبارات أكثر قربا من السجل الإبستمولوجي. إذا كان من خاصية العلم؟ وفق ما أصبحنا نعرف حديثا، أنه نسبي ومتغير، وإذا كان من خاصية الدين (الإيمان) أنه متعال وعابر للتاريخ، لتعلقه بما هو متعال وفوق كل زمان (الله)، فكيف للنسبي أن يدعي الإحاطة بالمطلق وكيف للناقص؛ (لأنه سير نحو الاكتمال أو الرفع من مستوى قدرته التفسيرية) أن يدعي معرفة الكامل؟

لقد عبر أحد الفلاسفة المعاصرين عن أحد مظاهر هذا العجز، وهو الفيلسوف والعالم Yeshayahou Leibowitz، بقوله: «إننا لا نملك، وبالقطع لن نملك تعريفا صوريا للمفهوم

(1) ابن خلدون. «المقدمة». ج 2 الدار التونسية للنشر. 1984 ص557.

(2) الشرفي. عبد المجيد. «الإسلام والحداثة». تونس: دار الجنوب للنشر. ط3. 1998. ص32.

(3) حنفي. «دراسات إسلامية». التنوير 1982.

(4) انظر تحليلات غاستون باشلار النفسية لنشاط العقل العلمي وانظر كذلك في كتاب «الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية» للويس ألتوسير.

الكبير للإيمان، كما يحضر في الوعي الإنساني أو في الواقع الإنساني «لا المؤمنون أنفسهم ولا المفكرون ولا الباحثون الدارسون للظاهرة الدينية، سواء كانوا علماء كلام أو فلاسفة أو علماء اجتماع أو علماء نفس، لا أحد من هؤلاء جميعا تمكن من العثور على تعريف وحيد لضبط معنى الإيمان الديني في مختلف تعبيراته ومحتوياته»[1].

من الملفت للنظر في هذا القول نفيه لإمكان إنتاج معرفة حقيقية صورية بالإيمان. ومن المعلوم أن العلم يهدف إلى صورنة أو شكلنة الظواهر التي يدرسها؛ أي إخضاعها لقوالب علاقات صورية رياضية أو منطقية. بينما يعتبر مجال الإيمان والدين على نحو عام، مجال خلق المعنى والرمزية[2] وهنا تكمن المفارقة. كيف للعلم المصورن أن يحيط بالمعنى الذي يفلت من كل قولبة؛ إذ أن احتياز المعنى يتم دفعة واحدة ودون مقدمات ولا أقيسة منطقية. وهذا هو شأن الإيمان. فأن يدعي أحد البرهنة على صحة الإيمان فإنه لا يزيد في الواقع على أن يبرّر بصفة ما بعدية إيمان العلم للتفسير أما الخطاب الكلامي فللتبرير، وبالتالي فهو ليس علما وإنما خطابة أو مجادلة وسجال.

وهذا ما يفسر تناقض علماء الكلام في القضية الواحدة تناقضا لا يمكن غالبا حلّه. ويبدأ التناقض من الشكل ليبلغ المضمون/ وقد تعددت تسميات هذا العلم تعددا يشي بافتقاره إلى الحد الأدنى من المتانة الإبستمولوجية. فهو علم الكلام وهو علم أصول الدين وهو علم التوحيد وهو علم الذات والصفات وهو الفقه الأكبر (مقابل الفقه الأصغر الذي هو للمعاملات والعبادات: أبو حنيفة) وهو علم العقائد الإسلامية أو علم العقائد وبيان ما جاء في النبوات.

بينما لا تجد في العلوم الصحيحة أو العلوم الإنسانية الحديثة مثل هذه الاختلافات. فهنالك اتفاق في مستوى كل اختصاص على تسميته. فالعلم الذي يدرس التفاعلات الاجتماعية يسمى، مثلا، علم النفس الاجتماعي، والعلم الذي يدرس السلوك الإنساني ودوافعه الظاهرة أو الخفية يسمى علم النفس. أما التفرقة الاسمية الملاحظة فهي للدلالة على فروع العلم ومجالاته فيقال مثلا علم النفس المعرفي أو علم نفس الطفل أو علم النفس التحليلي الخ... وإن الأمر ليهون إذا ما توقف عند هذه الاختلافات الظاهرة التي نجدها في مستوى التسمية، ولكن ما يثير حفيظتنا

(1) Gérard Hadad, La désintrication du savoir et des valeurs in Monothéismes et modernités, colloque international organisé à l›Acropolium de Carthage 2-3-4 Novembre 1995, coll. Orient-Occident sous l›auspice de l›association Friedrich Naumann.

(2) Castariodis, C., L›institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1985

هو كونها تتعدى ذلك لتعكس اختلافات في مستوى المضمون. ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد مقاربات مختلفة لنفس الموضوع من زوايا متعددة كأن يدرس من زاوية نفسية وأخرى اجتماعية وثالثة ثقافية ورابعة سياسية أو أخلاقية... الخ ولكنا نقف في كل مرة على تشكيلة خطابية مغلقة تدّعي الإحاطة بموضوعها إحاطة كاملة، وتصادر حق كل الباقين في مقاربته على نحو مختلف؛ إذ أن الأمر هنا لا يتصل، مجرد لعبة معان. إنه لأمر في غاية الخطورة. ويتعلق في نظر علماء الكلام بمصير الإنسان الأبدي، فإما نار أبدا وإما جنة أبدا. وحتى الذين يقولون بالمنزلة بين المنزلتين (المعتزلة) فإنهم لا يخرجون عن إطار هذه اللعبة (التي لا يعتبرونها لعبة)، فلا يجدون مفرا من صياغة حلولهم بعبارات الجنة والنار حتى وإن كانت نارا نصف حامية نصف باردة أو جنة من درجة ثانية أو ثالثة. فهل سيذهب الداعون إلى تجديد أصول الدين هنا، مثلا، إلى مزيد تطوير الموقف الاعتزالي بتصور درجات أخرى وسطى لكل أصناف المؤمنين أو العاصين؟ «كل قدير وقدرو» (كل مقتدر محكوم بمدى مقدرته) في العبارة العامية التونسية. أهي جنة بالتسهيلات أو نار مع تأجيل التنفيذ؟ واضح هنا أن المسألة ليست مسألة قسمة منطقية أو رياضية، وهي التي تحركت ضمنها حلول المرجئة بالنسبة لمرتكب الكبيرة (نفي العقاب الحتمي أو الجزاء الحتمي)، والسنة (دخول النار أولا ثم الاغتسال في نهر التوبة والمرور بعد ذلك إلى الجنة) أو الخلود مطلقا في النار (الخوارج)، أو المكوث في حالة وسط (كيف هي؟) كما لدى المعتزلة.

هذه مجرد تمرينات رياضية للذهن بعضها تعامل مع المسألة تعامله مع الكموم المنفصلة (الحلول المطلقة) وبعضها تعامل معها تعامله مع الكموم المتصلة (الحلول الوسطى: مرتكب الكبيرة مسلم عاص (الأشاعرة) أو في منزلة بين منزلتين (المعتزلة).

ما هو معيار صدق هذه القضايا؟ وأين يقع؟ وكيف نتثبت من صحته والحال أن التجريب مستحيل. هذه صعوبات لا تحل إلا بالخروج من منطق الثواب والعقاب والترغيب والترهيب إلى منطق آخر قد يكون منطق الفهم أو منطق التفهم؛ أي الخروج من قواعد هذه اللعبة بالكامل وإيجاد قواعد جديدة لها، لا مجرد إدخال تحسينات وتعديلات وترميمات على البناء القديم.

هل لنا أن ندعي أسبقيتنا إلى هذا الأمر؟! بالطبع لا!

## ثانيا: محاولات تجديد علم أصول الدين وإعادة بنائه

إن الشعور بالحاجة إلى تجديد علم أصول الدين قد نبع لدى العديد من المفكرين المسلمين الجدد من تأثير عامل الزمن، المتجسد في تغير أحوال وقضايا الأمة على وظيفة هذا الاختصاص المعرفي savoir et non pas science. وهنالك من أفرد لترجمة هذا الشعور إلى فكر كتابا يقدمه، مثلما فعل الشيخ محمد عبده في رسالته عن التوحيد وثمة من اكتفى بعرض آرائه حول هذه المسألة في أعمال أشمل، كما فعل الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير[1]، وهنالك من خصص له مشروعا نظريا كاملا مثل ما فعل حسن حنفي في موسوعته الكلامية الجديدة «من العقيدة إلى الثورة»، وهذا العمل يندرج في مشروع أوسع وأشمل هو مشروع «التراث والتجديد».

إذا ما اعتمدنا العرض الذي قدمه السعفي لما اعتبره تجديدا في المباحث الكلامية لدى الشيخ الطاهر ابن عاشور، فإننا لن نكتم استغرابنا من تلك النبرة الاحتفالية المصطنعة بذلك التجديد المزعوم؛ إذ الأمر لا يزيد تقريبا على لوم ابن عاشور للإباضية (سليلو الخوارج) والمعتزلة على إدماج العمل في صلب العقيدة الإسلامية واضعا بذلك فاصلا حادا بين المعتقد والممارسة وذلك لغلق الباب أمام قيام الفتن بتكفير من لا يعجبنا سلوكه. وهذا من وجه رأي صائب، ولكنه قد يمهد لظهور الشخصية الفصامية ولذيوع النفاق والرياء. فهدفه اجتماعي – سياسي بدرجة أولى (الحفاظ على وحدة الصف) أكثر من كونه إبستمولوجيا (الإقرار بالاختلاف الأساسي بين ما هو نظري ينتمي إلى مجال البحث الميتافيزيقي وبين ما هو عملي ينتمي إلى مجال العمل والممارسة الاجتماعية).

أما إذا عدنا إلى رسالة محمد عبده، فإن هنالك شبه إجماع بين الدارسين المختصين على ضعف الأداء الفكري الإبداعي لهذه المحاولة التجديدية[2].

فالآراء التي عبر عنها عبده في رسالته «محدودة بحدود آفاقه الذهنية ونوعية ثقافته[3]»، وهو لم يعدُ عموما التحرك بفكره ضمن الفضاء الإبستيمي العتيق، فضاء المنطق الصوري والفلسفة

---

(1) انظر حمودة السعفي. «التجديد في المباحث الكلامية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور». سلسلة آفاق إسلامية وزارة الشؤون الدينية. 1998 ص235-254.

(2) انظر مثلا. قراءة عبد المجيد الشرفي 1998. ص31-43.
وانظر كذلك أركون. «تاريخية الفكر العربي». ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. ط3. 1998. ص60.

(3) الشرفي. 1998. ص41.

اليونانية القديمة «بتياريها الكبيرين: الأفلاطوني-الأرسطي من جهة، والهرمسي العرفاني من جهة ثانية»[1]، كما تمثله المتكلمة الأوائل أشاعرة كانت أو معتزلة، بل إن واحدا من أبرز الباحثين المعاصرين في مجال الإسلاميات التطبيقية، وهو محمد أركون، يتحسر على ذلك «الفقر الفلسفي المدقع لأعمال رجل كمحمد عبده بالقياس إلى خصوبة أعمال مفكر كابن رشد»[2]، وهكذا تظهر في الرسالة الموضوعات التعليمية المعروفة في علم الكلام القديم، مثل إثبات وجود الله بالقسمة المنطقية التقليدية والنبوة والإعجاز ورؤية الرب في الآخرة... ومع ذلك فإننا نحفظ لهذا العمل مزيتين على الأقل: أولاهما: دعوته إلى الانتهاء عن الخوض في مسألة الذات والصفات لكونها مما لا يقع تحت طائلة إدراك العقل البشري[3]، وثانيتهما: تقريره لمسؤولية الإنسان عن أعماله، مائلا بذلك نحو رأي المعتزلة، مع احتفاظه لرأي الأشاعرة بالنصيب الذي يخصّ وجود القوة المانحة للاستطاعة في ما وراء الفعل وهي «لله تعالى».

ولكننا نعتبر طرح هذه المسألة الأخيرة بعبارات الفكر الكلامي الكلاسيكي سلبيا في حد ذاته بالرغم من إيجابية المضمون. ذلك أن الإنسان المذكور هنا ليس إنسان الإنسانيات المستقل في الفكر كمبحث في ذاته، وإنما هو الإنسان الواقع بين قوسي الغيبيات. وسنعود إلى هذه النقطة بتحليل أوسع في فقرة لاحقة.

أما بخصوص مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفي. فإن أهم ما نعيبه عليه هو وقوعه في فخّ اختياري، لشدّ ما نعجب له، وهو المتمثل في طابعه الأدلجي السافر.

فإننا ما إن نُسَرُّ لمحاولة الكشف عن الإنسان المختفي في أغلفته اللاهوتية المتعددة[4]، وما إن يُسَرَّ لنا بأننا اليوم في «عصر العلوم الإنسانية وحقوق الإنسان»، حتى يُقْفَزَ فوق إنجاز المهمة الأوكد والأصح، والتي هي في رأينا إعادة مَوْضعة موضوع الدين ضمن هذا الأفق الإبستيمي المعاصر، للوقوع سريعا في استهلاك خطاب إيديولوجي سياسي اجتماعي، بحيث عندما يمر من «العقيدة إلى الثورة» (حنفي) لا تكون الثورة ثورة إبستيمولوجية في بناء العلم، وإنما مجرد تبشير بثورة في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) أركون. م. س.

(3) انظر عبده. «رسالة التوحيد». المنار. القاهرة. ط17. 1376هـ. ص52-48.

(4) انظر. حنفي. «دراسات إسلامية». فصل «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟». التنوير. ط1. بيروت. 1982. ص299-315.

المجال الاجتماعي. إنه ضرب من لاهوت التحرير أو اللاهوت الماركسي الذي سئم خطاب التفسير فأخذ يبشر بخطاب التغيير.

لقد وصل حنفي إلى درجة من الشراهة الأيديولوجية ومن التعامل البراغماتي الضيق مع التراث دفعته إلى القول بأن الباحث المسلم: «مسؤول فكريا وقوميا عن موضوع دراسته، وله الحق في تغييره بالزيادة والنقصان...[1]» إن القول بتداخل الذات مع موضوعها الذي هو من أخطر العوائق الإبستمولوجية في العلوم الإنسانية لينطق على هذه الحالة بكل وضوح.

إن علم الكلام الحنفي الجديد ليس علما بالمرة. انظر في كلامه هو ذاته عندما يقول: ليس «المطلوب منا بحثا علميا في التراث، بل المطلوب بحث وطني وقومي. فالبحث العلمي بدعوى التنزيه عن الغرض والدقة المتناهية والنظرة الموضوعية، أسطورة نشأت في الغرب من الرغبة في التخلي عن الذات بعد أن كانت مملوءة بالأهواء والانفعالات واستحالة. فلا ينكرها إلا متجن على الحقيقة راغبا في إخفائها أو ليّها. تستحيل هذه النظرة العلمية المدّعاة التي تبغي الفصل بين الذات وموضوعها؛ لأن التراث جزء منا ونحن استمرار له»[2].

ليس غريبا، إذن، أن يترك حنفي جانبا منهج العلوم الإنسانية ومفاهيمها وأدوات قيسها ليفصّل على «مزاجه» الإنسان الذي يريد، فما تفعله تلك العلوم هو فقط أن تساعده على فهم الإنسان الموجود فعلا أما تغييره أو تربيته أو دمغجته على نحو جديد فهذا شأن البيداغوجيا أو الديماغوجيا أو السياسة أو المحافل الماسونية.

إنه لمن دواعي أسفنا أن يوصف عمل جبار لطاقة فذة أنتجت آلاف الصفحات وغاصت في أعماق التراثين الإسلامي والغربي بأنه مجرد فكر عجول[3]، كما قام بذلك المرزوقي (1999)، وهو عجول فعلا؛ لأنه يستعجل المرور من الفكر إلى العمل قافزا فوق التفسير طمعا في التغيير. يقول عبد الإله بلقزيز واصفا هذا الوضع على نحو أعم: «يكاد كل مثقف عربي يكون مسكونا بهاجس رسالي «... لا قيمة للأفكار –في ما يرى– إلا إذا أمكن تجنيدها في مشروع اجتماعي أو سياسي، وبسبب من تضخم النزعة الخلاصية لديهم، تزدهر في أوساطهم ثقافة دعوية تبشيرية، ثقافة

(1) حسن حنفي «التراث والتجديد. التنوير». بيروت. 1981 ص68.

(2) انظر. حنفي «دراسات إسلامية». م س. الصفحة الأخيرة.

(3) انظر. أبو يعرب المرزوقي «آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة». بيروت: دار الطليعة. 1999. ص196.

مصممة تصميما لأداء دور معلوم: التحشيد والتجييش وصناعة الجمهور: جمهور الدعوة[1].»

في سنة 1989 سألت الدكتور حسن حنفي: «ألا تخشى ألا يكون التيار الإسلامي التقدمي أوفر حظا من التيار الاعتزالي في تاريخنا القديم. حيث أنهما معا يمثلان فكر الخاصة ويخرجان عن المألوف؟».

فأجابني: «والله تجاربي كالآتي: لو كنت في الجامعة وأمامي مائة طالب، وجاء الإسلامي التقليدي الحديث، فإنه يستهوي عشرين منهم ولو جاء التقدمي العلماني الليبرالي، ماركسيا كان أو قوميا فإنه سيستهوي عشرة منهم، وما بال السبعين؟ إنهم ينتظرون، يعني أن عواطفهم مع الخطاب السلفي ولكن ليس مصالحهم، ومصالحهم مع الخطاب العلماني ولكن ليس عواطفهم. فإذا ما تحدثت أنا وحاولت أن أملأ الخطاب السلفي بمضمون اجتماعي وسياسي يستيقظ السبعون ولم يرفضني العشرون ولكنهم يتخوفون لعلّي أكون ماركسيا أو ماركسيا مقنّعا (وضحك) ولم يرفضني العشرة العلمانيون ولكنهم يخشون من المنافسة فأطمئن السلفيين... وأطمئن العلمانيين... إنما أنا أريد أن أعبّئ الجماهير دفاعا عن مصالحهم حتى لا يتكبر عليهم أحد، ولا يتسلط عليهم أحد[2]»؛ (انظر هذه الوصاية المدّعاة على الجماهير).

من هو حنفي الذي يتكلم هنا؟ هل هو حنفي العالم، الباحث، المساعد لطلبته على تكوين العقل العلمي والبناء الذاتي للمعارف أم حنفي الداعية والمبشر؟

في رأينا أن على المثقف أو الباحث أو المفكر ألا يسعى إلى إنتاج أفكار على قياس الجمهور الواسع أو أن يشغل نفسه بالتفكير في الكيفية التي يتجنب بها الاصطدام مع وعي العامة. إن عليه فقط، وعلى العكس من ذلك تماما أن يقطع مع معارف الحس المشترك وأن يخلص لبناء موضوعه بناء علميا فحسب. إن تدخل القناعات الشخصية للباحث وهمومه التغيرية لا تكون إلا في مستوى المجالات البحثية التي سينصب عليها تفكيره. ففرق بين أن يختار عالم الاجتماع، مثلا، قضية اتجاهات الطلبة نحو فن مايكل جاكسون كموضوع بحث وأن يختار إنجاز دراسة مقارنة بين أثر التعليم الزيتوني والتعليم في مجال الإنسانيات في تصورات الطلبة لمكانة المرأة الاجتماعية أو لدور الإنسان في وضع التشريعات الخاصة بمجتمعه.

(1) عبد الإله بلقزيز، «نهاية الداعية»، المركز الثقافي العربي، 2000، ص81.

(2) انظر حوار مصدق الجليدي مع حسن حنفي في مجلة حقائق، عدد210، أوت 1989، ص20.

أما خطابه وأدواته ومفاهيمه وإنتاجه، فيجب على كل هذه الأمور أن تبقى مخلصة لروح البحث العلمي فحسب.

ليس للعلم أن يكون معياريا يعيّن للناس ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون. العلم وصفي فقط، يصف الظاهرة الطبيعية أو الإنسانية وصفا مجردا عن نوازع الهوى والرغبات والميولات الشخصية حتى وإن كانت «تقدمية وثورية».

لقد ظل علم أصول الدين إلى حد هذه الساعة خطابا معياريا يقدم لائحة بما يجب أن يعتقده الناس وما ينبغي لهم أن يعرضوا عنه. هذا ليس علما، بل هذه تعاليم.

## ثالثا: النقد الجذري لعلم الكلام

### 1. الحدود الوظيفية لعلم الكلام

هل أن علم الكلام علم لازم للأمة؟

إننا من فرط ما ألفنا هذه المعرفة في بنيتنا النفسية المعرفية-الوجدانية، لا يكاد يخطر ببالنا أن نفكر فيم إذا كان علم الكلام علما ذا طبيعة دينية خالصة أم أنه علم مدني؟ أي تتطلبه ظروف المدنية ولمتطلبات بناء الشخصية الحضارية ومواجهة المخاطر التي تتهددها من الخارج حتى تتفرغ لبناء المدينة. لقد تفطن الشيخ محمد عبده، على نحو ما، إلى الصلة بين العقيدة والمدنية فقال: «هذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع»(1).

كما تنزلت هذه القضية في ذهن جدنا ابن خلدون على نحو في غاية الوضوح، فنظر في هذا العلم نظرة عالم الاجتماع الوظيفي ليقيّم مدى حاجة أبناء زمانه إليه، فقال بعد تحليل مستفيض لمنزلته الإبستمولوجية التي سنذهب إليها مباشرة بعد هذه النقطة:

«وعلى الجملة، فينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفُونا شأنهم في ما دونوا وكتبوا، والأدلة العقلية، إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام

---

(1) ذكره الشرفي، م. س. ص33.

تنزه البارئ عن الكثير من إبهاماته وإطلاقاته. ولقد سأل الجنيد -رحمه الله- عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينـزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[1].

كما تفطن الباحث المغربي عبد الله العروي إلى القانون التاريخي الحضاري الذي يصلح أن يكون تعميما للرأي الخلدوني الأخير (دون إشارته إليه) عندما قال: «إن الدور الذي يتقمصه الإسلام في زمن معين، والذي نرى فيه الروح الإسلامي الحقيقي، محدود من جهتين: من جهة الخصوم المتواجدين ومن جهة هوية الخصم الرئيسي» [2].

والسؤال الذي يتبادر بسرعة إلى الذهن هنا هو: من هو الخصم الرئيسي للأمة الإسلامية كرابطة روحية تاريخية حضارية؟ وهل تتطلب مواجهته حقّا فتح مخابر ومراكز وبحوث ودراسات كلامية من نوع خاص تستجيب للتحديات الذي يفرضها علينا الخصم؟! لا سبيل إلى إنكار وجود صراع حضاري -عسكري- اقتصادي بين نموذج غربي ليبرالي متوحش متحالف مع الصهيونية العالمية من جهة، والأمة الإسلامية من جهة ثانية، حتى وإن لم نتف من يشاركنا من بقية الشعوب والأمم في مثل هذه المواجهة كبعض البلدان الآسيوية والإفريقية والأمريكية الجنوبية. بل وحتى من داخل الفضاء الغربي الأوروبي أو الأمريكي نفسه. فهل نحن اليوم بحاجة حقّا إلى إنتاج خطاب كلامي جديد يجمع القوى التقدمية في العالم تحت راية واحدة هي مواجهة شرّ الإدارة الأمريكية التوراتية ومن يمدّ لها في الغي من عملاء الصهيونية وأعداء الإنسانية أنصار العولمة المتوحّشة، أم أن رأيا كهذا يبدو في غاية الغرابة والسذاجة؟! أولاً يبدو في الواقع كذلك عندما نريد أن نرفع مستوى الصراع إلى المستوى الكوني وأن ننتج ونتداول، تبعا لذلك، خطابا يهمّ الإنسان أيّا كان لونه ولغته وثقافته؟ أليس ما يتهدد العالم اليوم ليس مجرد هجمة شرسة على العالم الإسلامي، وإنما اعتداءات منهجية مدعومة بنظرية الصدام بين الثقافات، ونظرية نهاية التاريخ على مصير السلم في العالم، وعلى ميزة إنسانية الإنسان في حدّ ذاته، حتى وإنْ رفع لافتة الإنسان في هذه المرحلة التاريخية بالذات، الفلسطيني أو العراقي أو الكوبي أو الكوري الشمالي؟!

إن علم الكلام اختصاص معرفي، نشأ لدى المسلمين عندما كانوا يمثلوّن مركز استقطاب عالمي

(1) ابن خلدون، «المقدمة»، م. س، ص567.

(2) عبد الله العروي، «ثقافتنا في ضوء التاريخ»، التنوير، المركز الثقافي العربي، ط1، 1983، ص18.

وعندما كان يحق لهم أن يتباهوا بتفوق عقيدتهم؛ لأنهم كانوا متفوقين على الأرض. كان تتمّةً لِعَمَلِ فَتْحِ المعاقل النفسية-المعرفية الذي لم تنجزهُ آلة الحرب. هذا إذا تجاوزنا أسباب النشأة الأولى، والتي كانت تخصّ قضية محلية جدا هي قضية بحث الدولة الأموية الناشئة عن مشروعية دينية لمدّ سلطانها على رقاب الناس بعد أن أعوزتها المشروعية السياسية، فوجدت في تدويل خطاب الجبر حلا لهذه المشكلة السياسية، واتخذته إيديولوجية رسمية للدولة، ومن ثمة ظهرت القدرية فالاعتزال القائل بحرية الإرادة الإنسانية وبالعدل الإلهي كرد فعل على هذا التحايل السياسي الإيديولوجي المنظم. ومع كل هذا، فإن الثلمة الرئيسية في علم الكلام تتجاوز الناحية الوظيفية المحددة في الزمان والمكان. إنه يشكو من علة إبستمولوجية مزمنة لا سبيل له إلى الخلاص منها البتّة.

## 2. هشاشة علم الكلام الإبستمولوجية

إن النقد الذي سنوجّهه لعلم الكلام، والذي سيكون في العمق هذه المرة، قد حدسه بعض مفكري الإسلام. ومن أبرز هؤلاء ابن خلدون، الذي نعود إليه مرة أخرى لنغوص معه في الموانع الإبستمولوجية العرفانية épistémologico-cognitifs لقيام علم كلام بالمعنى الإيجابي؛ أي الذي يبني العقائد إيجابيا ولا يكتفي بمجرد السلب، كالتنزيه وما شابهه.

لقد لاحظ ابن خلدون منذ ستة قرون، أن البحث في أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الإلهية، طمع في محال؛ لأنها ببساطة من طور فوق طور العقل. ودعا في مقابل ذلك إلى التركيز في الإيمان على العمل والاتصاف؛ إذ الفرق بين الحال والعلم في العقائد، حسب رأيه، فرق بين القول والاتصاف، والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف.

وزيادة على نقده لعلم الكلام بصفة مباشرة، وجّه ابن خلدون نقدا آخر قويا لاختصاص معرفي ثان، نُسجت بينه وبين علم الكلام في مرحلته المتأخرة (ابتداء من تأليفات الغزالي: توفي 505هـ) صلات متينة، وهو الفلسفة بطبيعياتها والهياتها (المقدمة، فصل «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»)، حيث صار الكلام في الأزمنة القريبة من ابن خلدون فنا مختلط المسائل ملتبس الموضوع لا يكاد يتميز عن الفلسفة حسب تقييمه. والفلسفة المعنية في هذا السياق هي

الفلسفة اليونانية المتسمة بطابع ميتافيزيقي دغمائي والواقعة في وهم المطابقة بين أحكام الذهن والموجودات الخارجية المُدركة لا بالحس ولا باستقراء المحسوسات، وإنما بمحض التأملات الذهنية المجردة، وهو ما يتعارض تماما مع نظرية المعرفة القرآنية كما لا يخفى. هذا الضرب من الفلسفة، تأثر به علم الكلام قديما فانتقلت عللها إليه.

يقول ابن خلدون في الفصل الذي عقده في «مقدمته» المشهورة لنقد علم الكلام، وبيان استحالة بناء نظرية في الإيمان:

«قال ﷺ: «من مات يشهد أن لا إله الله دخل الجنة». فإن وقف عند تلك الأسباب (أسباب الخلق)، فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر[1]، وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد، فأنا الضّامن له أن لا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق. ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد﴾ (الإخلاص: 4-1) ولا تثقنّ بما يزعم لك الفكر من أنّه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كلّه، وسفّه رأيه في ذلك.

واعلم أنّ الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات وسقط من الوجود عنده المسموعات. وكذلك الأعمى (الأكمه) أيضا يسقط من الوجود عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به. لكنهم يتّبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق، لوجدناه منكرا صنف المعقولات وساقطة لديه بالكلية. وإذا علمت ذلك فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا؛ لأن إدراكاتنا مخلوقة عنده وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط، فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير

---

(1) أي إن لم يصعد في اعتقاده عن نشأة الخلق من الأسباب المادية لذلك الخلق إلى موجد تلك الأسباب جميعا -وهو الله تعالى- فقد كفر. وهذا هو حال الدّهريين مثلا.

أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال.

ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه.

وتفطنّ من هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا، وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبين لك الحق من ذلك. وإذا تبين ذلك، فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها؛ إذ لا فاعل غيره. وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به، إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير. وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: «العجز عن الإدراك إدراك[1]».

وحيث أنه ليس لموضوعات الغيب ما يقابلها في عالم التجربة العقلية الجامعة لشتات الحدوسات الحسية فلا يمكن أبدا ادعاء إمكان إثباتها بالعقل النظري أو العلمي[2].

فإذا ما أخرج ابن خلدون، عن حق، أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طور العقل (من جنة ونار وجن وملائكة وشياطين وصراط وبرزخ...الخ) من مباحث العقل الشرعي؛ فماذا بقي لعلم الكلام من موضوعات يدرسها، اللهم إلا الدفاع عن الصور المثالية التي يحملها العقل الكلامي عن إلهه، وهي كلها إسقاطات لحاجات الإنسان في «العدل والحق والكمال، ولرغباته في الجمال والنعيم الدائم واللّذائذ التي لا تنتهي من لحم مشوي ﴿ولحم طير مما يشتهون﴾ (الواقعة: 24)، ﴿وظل ممدود، وماء مسكوب﴾ (الواقعة: 32-33) لا ينقطع لتعويض جفاف الصحراء القاحلة وحرارتها الملتهبة، ومتعة جنسية تمتد إلى ما لا نهاية، فثمة ﴿وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون﴾ (الواقعة: 25)، لا يشارك أحدهم فيها الآخر[3].

(1) ابن خلدون «المقدمة». م. س. ص56-56.

(2) انظر تحليلات كانط بخصوص هذه المسألة في:

Kant, E, Critique de la raison pure, Quadrige, Puf, Paris, 1990

(3) هب أن أحدنا وجهت له دعوة لطيفة من إحدى المؤسسات الاقتصادية أو الاجتماعية للإقامة في نزل خمس نجوم حيث تتوفر له أصناف اللحوم والغلال وأطايب الطعام والفضاءات المكيفة والمسابح مع رفقة طيبة ولمدة طويلة نسبيا. فهل أن «مشروع الآخرة» لديه سيصبح لاغيا بصفة آلية؟! أو مؤجلا إلى ما بعد انقضاء مدة الإقامة في النزل؟!

والحقيقة أن الله لم يظلم أحدا ولم يخادع أحدا حيث قال: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾ (الحشر: 21) أو ﴿وأوتوا به متشابها﴾ (البقرة: 24).

لنغلق هذا القوس السيكولوجي الذي فتحناه (سيكولوجية الخوف والطمع) ولنعد إلى تحليلاتنا الإبستمولوجية، متوقفين عند عبارة ابن خلدون: «للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره» الواردة في النص المذكور آنفا. إنّ هذا القول يتفق في رأينا مع الرأي المشهور للفيلسوف الألماني إمانويل كانط، والذي مفاده أن العقل عاجز عن المعرفة العلمية بمسائل الميتافيزيقا. ولذلك قال «لقد وضعت حدا للعقل لأفسح في المجال للإيمان».

إن كانط يذهب إلى أبعد من مجرد تقرير استحالة معرفة العقل لكل المواضيع التي يفكر بها معرفة إيجابية وأن جانبا منها فقط متاح له معرفته، وذلك عندما يوضح لنا أن معرفة الذهن entendement، وهي المعرفة الوحيدة الإيجابية، مؤطرة دائما بحدسي الزمان والمكان المحضين[1]. إن العقل يدرك العالم بإدراجه ضمن تجاربه الخاصة، ففي العالم الفوضى وفي العقل النظام. وهذه التجارب لا تتم إلا باستقبال مشتتات العالم الخارجي في الحساسية المتعالية بفضل حدسي الزمان والمكان الماقبليين ثم تضمن ملكة الفهم (بعد ذلك) وحدة الظواهر عن طريق بعض المقولات. وانطباق المقولات على الحدوسات هو ما يحقق اكتمال التجربة في العقل وبدون ذلك لا تتم.

فـ«المقولات بدون حدوسات جوفاء والحدوسات بدون مقولات عمياء». ومهما حصل بعد ذلك من تطور في العلوم العرفانية sciences cognitives فإن الأمر يبقى في ما يخص قضيتنا، دائما على حاله. من المستحيل على العقل أن يدرك شيئا (الذهن في الاصطلاح الكانطي) إلا وله أصل في التجربة الحسية الخارجية. كل المفاهيم بما فيها الأكثر تجريدا، كان منطلق نشأتها من تفاعلاتها الكثيرة مع العالم المادي. لنعط مثالا على ذلك، إننا نصف الفكر الذي يتسم بالثراء والقدرة الكبيرة على الإحاطة بموضوعه بأنه فكر عميق. مفهوم العمق هذا مفهوم ذو أصل هندسي، اكتسبناه من خلال بنائنا المتدرج منذ طفولتنا الصغرى لأخطوط المكان schème de l'espace في أبعاده الثلاثة الطول والعرض والارتفاع أو العمق، بتوسط حركة الجسم في الفضاء، كالسقوط

(1) أظهرت دراسات المدرسة البنائية مع رائدها جان بياجيه في ما بعد أن الزمان والمكان ليس حدسين ما قبليين محضين وإنما أخطوطان ذهنيان يتم بناؤها تدريجيا منذ الطفولة مع أسبقية لأخطوط المكان على أخطوط الزمان.

والقيام والانحناء... الخ. مثال آخر: عندما نقول إن هذا القول صواب. الصواب يتضمن معنى التطابق مع معيار أو التوافق مع أمر آخر، أو النجاعة؛ أي تحقيق الهدف أو إصابة الهدف، والتطابق أو التوافق أو إصابة الهدف لنا معها خبرات حسية طويلة في طفولتنا وما بعد طفولتنا. في السنة الأولى ابتدائي أو في السنة التحضيرية يطلب من الطفل، مثلا، أن يصل بخط كل غطاء بالإناء المناسب له، وفي المنزل يمارس ذلك فعلا ويفرح ويصفق عندما ينجح في تحقيق هذا النشاط أو ما شابهه بطريقة مناسبة. وهكذا الأمر بالنسبة لباقي المفاهيم. بقي أن ننبّه إلى وجود ألفاظ تشير إلى كائنات متخيلة مثل الجن والعفاريت والغول وسلاّل العقول وغيرها. كل هذه الألفاظ لا تعتبر مفاهيم، وإنما هي تعبيرات محض ثقافية من السمعيات الخالصة؛ أي مما سمعنا غيرنا يذكره. ولولا أننا سمعنا بها ما تداولناها. ويستحيل اليوم على طفل القرن الواحد والعشرين أن يبتدع من عنده مفهوما كمفهوم «عزوزة القايلة» (عجوز القيلولة التي تخوّف بها الأمهات الصبية الصغار حتى يركنوا إلى الراحة عند الظهيرة) أو العفاريت، وهو العفريت الذي يتصرف في الحاسوب بكل شطارة.

إن ما ذكرناه هنا، من أمثلة بالرغم من تجذرها في سياق ثقافي مخصوص، هو الثقافة العربية الإسلامية المحلية الشعبية إلا أنه يتفق مع كشوفات علم النفس الثقافي كما ساهم في صياغته العالم الأمريكي جيروم برونر[1]، ويتفق مع أعمال التيار التاريخي الثقافي بريادة العالم الروسي Vygotsky[2].

ثم ألا توجد إشارات واضحة في القرآن (الكريم) إلى الظاهرة الثقافية الخاصة بتداول الأسماء المتعلقة بالغيب في قوله تعالى: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ (هود: 49)، وفي موضع آخر: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ (الشورى: 49). ثم انظر في جواب القرآن الذي هو جواب في غاية البساطة على سؤال أناس بسطاء: ﴿ويستنبئونك أحق هو، قل إي وربي إنه لحق﴾ (يونس: 53)، هكذا في كلمة واحدة وانتهى الأمر، بدون مقدمات ولا مؤخرات ولا أقيسة منطقية ولا تهويمات ولا شطحات في الخيال. فإما أن يختار الإنسان الإيمان دفعة واحدة

(1) Bruner, J., L›éducation: entrée dans la culture, Trad.Y.Bonin, Retz, Paris, 1991.

(2) Vygotsky, L.S., Thought and language, Cambridge, MA: MIT Press, 1962.

وإما فلا. فالإيمان يمتاز بالحدس الروحي. أما الذكاء فلا يقود أبدا إلى الإيمان كما يقود إلى أي قضية يبنيها؛ لأنه وكما قال برغسون عن حق، الذكاء له نفس تمفصلات المادة[1].

ولا تمفصلات في الإيمان ولا أصل في المادة للإيمان ولا لموضوعاته. فإما أن يقع التسليم بها وإما ألا يقع، هكذا بكل بساطة: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: 99). الإيمان ليس موضوع إكراه؛ لأنه غير مؤطر بالضرورة الطبيعية ككل حاجات البشر البيولوجية مثلا. وبالتالي فلا قوانين له ولا قواعد عامة له وما العلم إلا بالكلي كما يقول أفلاطون، فما هو، إذن، بعلم ولا بموضوع علم.

والذي يؤكد لنا عدم خضوع الإيمان لقوانين حتمية هو أن الله لم يشأ تعميمه؛ أي جعله قانونا عاما. فإرادة الله وقوانين الطبيعة شيء واحد[2]، وحيث أن الله لم يشأ، فهو، إذن، ليس بقانون ولا يخضع لقانون، وإنما يصدر عن إرادة حرة بالكامل ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: 29).

ولهذا الأمر استتباعاته التربوية التعليمية.

## رابعا: الاستتباعات الإشكالية التعليمية للنقد الإبستمولوجي لعلم أصول الدين

بما أن فعل الإيمان غير قابل للتعليم وللتعلم؛ إذ هو لا يجزأ ولا يتدرج فيه وإنما يحتاز كلية ودفعة واحدة، كما قلنا، فهو بالتالي غير قابل للتبليغ، وإنما سبيله القدوة[3].

وهذه قضية ليست في غاية الجدة، فقد طرحها من قبل وبطريقته الخاصة ابن خلدون في كتابه «شفاء السائل في تهذيب المسائل»، والذي أثبت أبو يعرب المرزوقي نسبته له. حيث جاء هذا المؤلف ليرد على سؤال طرح عليه حول مدى الحاجة إلى الشيخ؛ (أي المعلم) في طلب المعرفة الذوقية، الإيمان والتقوى وأحوالهما[4]، وكان جواب ابن خلدون يتلخص في أنه لا ينفي سلطة

---

(1) Bergson, matière et mémoire, Puf, Paris, 1991

أو انظر كتابه الآخر:

Les deux sources de la morale et de la religion, Cérès Production, Tunis, 1993.

(2) انظر سبينوزا. «رسالة في اللاهوت والسياسة». ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي. ط2. الأنجلو المصرية. القاهرة. 1978.

(3) انظر هنري برغسون. «ينبوعا الأخلاق والدين». م. س.

(4) المصدر نفسه. ص175.

الشيخ الروحية. «ولكن مع التأكيد على أنها تتعلق بشريعة خاصة لا تتجاوز قيادة المريد، وهي غير قابلة لأن تصبح شرعا عاما وغير قابلة للتبليغ والتعميم، ولا تتجاوز الإشارة والمحاكاة بين الشيخ والمريد»[1].

نخلص من كلّ هذا أن الإيمان ذاته لا يمكن أن يبلّغ، وبالتالي لا يمكن أن يكون خطابا تعليميا تعلميا عاما. وقد يحتجّ البعض بأن الإيمان قد بلّغ فعلا عبر التاريخ من طريق النبوات، ولكن يجب ألا ننسى أن الوحي نفسه قد قال: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ وقال: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ ولكنه أكد في مقابل ذلك على مسلك القدوة فقال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (الأحزاب: 21)؛ أي أن إرادة تبليغ الإيمان من قبل أي شخص ولو كان الرسول نفسه لا تكفي لحصول البلاغ؛ أي الاستقرار في الوعي، وأن البلاغ لا يتم إلا بفعل داخلي؛ أي بدون وساطات لسانية أيا كان نوعها (وحتى إن أخضعنا هذه الظاهرة لتحليلات التيار التاريخي الثقافي (ورائده فيغوتسكي)، فإن هذه التحليلات تحيلنا على تمشيين مختلفين: واحد ما بين فردي بتوسط العلامات اللغوية، وآخر ضمن فردي يتم به استبطان المحتويات الثقافية اعتمادا على ممكنات النضج البيولوجي، فإن هذا التمشي الثاني يستعصي على المراقبة الخارجية، المنهجية، اللهم إلا إذا اختزلناه في مكونه المعرفي فحسب وهذه المعرفة تتعلّق بمشكل مفتوح وبالتالي يستحيل الحسم فيه بشكل قاطع).

بوصولنا إلى هذا الحد من معالجة قضية «التربية الإسلامية» أو التعليم الديني على نحو عام، نصل إلى إشكال خطير، وهو إذا كانت المدرسة لا تضطلع، في مجتمع مدني حديث، إلا بتمرير ما هو محل اتفاق وما هو قابل للتبليغ؛ أي للتعلم. وإذا كانت محبة الجار لا تعلم والإيمان لا يعلم وإنما يحصلان بالقدوة وبالحدس، فماذا بقي للتربية الإسلامية إذن في المدرسة؟ هل يعني هذا إلغاءها؟

هنا تبرز قضية من أكبر قضايا العصر وهي قضية الحداثة والثقافة، فكيف أحفظ للعقل قيمته وأحفظ للروح حريتها؟

وهل بإمكان الروح أن تبقى حرة في إطار مؤسسة اجتماعية تخضع للتخطيط والبرمجة والتوجيه والتقويم كالمدرسة؟

(1) المرزوقي. المقالة الأولى من التعريف بكتاب ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل. تونس: الدار العربية للكتاب. 1991. ص33.

ولكن أليس في الروح ما هو كوني وإنساني؟ ألا يوجد شيء اسمه وجدان مشترك (لا ذاك الذي يخضع للحكم العقلي) أو قيم إنسانية؟

ألا يجوز، إذن، أن نفسح في مجال المدرسة للبحث عما قد يكون كونيا وإنسانيا؟ ألا تعتبر حقوق الإنسان، مثلا، شيئا مجمعا عليه؟ ولكن هل تكون المدرسة مدرسة مجتمع معين أم مدرسة الإنسانية؟

وهل يمكن المرور إلى الكوني والإنساني مباشرة قفزا فوق كل ما هو خصوصي وثقافي اجتماعي؟ ألا نخشى أن نضحي عندئذ بالمضمون، لحساب الشكل وأن نضحي بالمعنى لحساب المبنى؟[1] كيف لنا، إذن، أن نخرج من هذا المأزق المزدوج النظري الإبستمولوجي والعملي التربوي معا؟

الحل في رأينا يكمن في وضع الفرق الذي أشار إليه ابن خلدون من قبل، بين حال الاعتقاد وعلم العقائد، والتأكيد عليه. ولكننا نريد أن نذهب إلى أبعد مما عناه ابن خلدون بخصوص الطرف الثاني في هذا الحل: أي أننا سنسعى إلى إعطاء مكانة إبستمولوجية جديدة تماما لعلم العقائد كما هو الحال اليوم في مجال بعض العلوم الإنسانية التي عنيت بدراسة الظاهرة الدينية.

## خامسا: الدراسة العلمية للظاهرة الدينية وحرية النشاط الروحي للفرد

يقول ابن خلدون في معرض تنويهه بالمظهر الاتصافي للإيمان مقابل معالجة قضاياه باللسان: «والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق بين القول والإتصاف... والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف. وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مرارا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة. فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم الحاليّ «الحيّ» الناشئ عن (العبادة).

واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به، إنما هو في هذا، فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الاتصاف، وما طلب عمله من العبادات، فالكمال فيه في حصول الاتصاف والتحقيق بها. ثم إن الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة

(1) للتوسع في هذا المعنى عد إلى مقالتنا المنشورة تحت عنوان: «تعلمية لتربية إسلامية: حدود المجال النظري: ابن خلدون، كانط، بياجية»، في مجلة كتابات معاصرة، عدد42، تشرين، كانون، 2001، بيروت-لبنان.

الشريفة. قال ﷺ في رأس العبادات: «جعلت قرة عيني في الصلاة»، فإن الصلاة صارت له صفة وحالا يجد فيها منتهى لذاته وقرة عينه، «... فقد تبين لك من جميع ما قررناه، أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علم اضطراري للنفس، هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأن ذلك سواء، في التكاليف القلبية أو البدنية. وتفهّم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها، هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني»[1].

يتّضح من كلام ابن خلدون أنه ينحاز بصفة كاملة إلى القول بجعل الإيمان موضوع ممارسة ولا موضوع نظر وأن ترسيخ هذا الإيمان يكون بتكرار تلك الممارسة؛ أي «المواظبة على العبادات» واستدامة الاستقامة ونحن نوافقه في هذا التقييم، ويشهد لنا في ذلك تجارب الواقع المتواترة. فإنك كثيرا ما تجد شخصا بسيطا مؤمنا أكثر حرصا على الاستقامة وتجنب الظلم من آخر يحمل الشهادات العليا في دراسة اللاهوت أو الميتافيزيقا.

أما وقد ثبتت لنا الطبيعة العامة للإيمان وصلته الوطيدة بالتقوى؛ أي الانضباط الأخلاقي المؤسس على قاعدة روحية، فقد آن الأوان لتبيين ضرب العلاقة الممكنة بين العلم من جهة والدين من جهة ثانية، والتي لا يمكن أن تكون علاقة بناء له كظاهرة روحية وجدانية - نزوعية أبدا. الدين في جوهره الروحي محبة: محبة الله، محبة الرسول، محبة الجار، محبة الناس، محبة الخير، والمحبة ليست علما، إنما شعور وجداني وروحي خالص. وعندما تحب لا تسعى إلى الإساءة إلى من تحبّ، وتشقى بمجرد أنك تفعل ذلك ولو عن غير قصد.

ما العلاقة الممكنة بين العلم والدين إذن؟

العلاقة الوحيدة الممكنة عقلا (إبستمولوجيا) هي علاقة العلم بالظاهرة. الظاهرة الدينية. لا يمكن أن يدرس العقل العلمي الدين إلا كظاهرة موضوعية. لقد وفق ابن خلدون إلى القيام بهذه المهمة إلى حد ما، عندما تفطن إلى زمنية علم أصول الدين وتاريخية مفاهيمه. كيف لا وهو الذي

(1) المقدمة. ص560-561.

أغلق باب الإلهيات لكونها مجرد «طمع في محال» وافتتح باب الإنسيات، علم العمران البشري وعلم التاريخ.

ليست صدفة أن تأتي حزمة الحلول أو منظومة الحل لمعضلة علاقة العقل بقضايا الدين من نفس هذا المصدر؛ نعني به الفكر الاجتماعي الخلدوني. ولكن ابن خلدون بقي إلى حد ما باحثا «مؤمنا»، بل وسنيا أشعريا على وجه التحديد.

وما يتطلبه البحث العلمي حول الدين، تاريخ الأديان أو سوسيولوجيا الدين أو علم نفس التدين هو «وضع الإيمان بين قوسين».[1]

وهذا لا يعني، أن المطلوب من الباحث الذي يكون مؤمنا أن يتخلى عن إيمانه، وإنما ألاّ ينظر إلى موضوع بحثه من خلاله.

وبالتالي، فالرهان يتحول من إرادة إقناع الغير بصحة المعتقدات الخاصة به أو بخطأ المعتقدات المقابلة لها إلى إرادة الفهم، وذلك عندما يتعلق الأمر، مثلا، باكتشاف بُنى ذهنية قارة، كما تسعى إلى ذلك أعمال المدرسة البنيوية في الأنثروبولوجيا الثقافية، والتي من ثمارها أن أخرجت لنا تعريفا جديدا للإنسان يجعل منه «حيوانا متدينا» (كلود ليفي ستروس وأنثروبولوجيون آخرون)، باعتبار أن «جهازه النفسي ينتظم حول نواة مركزية، غامضة هي الشعور الديني»،[2] أو التحول إلى إرادة التفهم، بالعمل على إظهار أصناف المعقوليات الخاصة formes spécifiques de rationalité بكل جماعة اثنية والمشتملة على أنظمة تأويلية للعالم وعلى تشفير رمزي يرسو على جملة من الاعتقادات الدينية، كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات المعتمدة للمقاربة السوسيو-عرفانية approche socio-cognitive[3].

إن إرادة التفهم التي نبعت لدى جيل الباحثين الأنثربولوجيين الغربيين أمثال:

Lévi-Strauss ثم لدى الجيل الثاني من أمثال Gilbert Durand وDestro Adriana وغيرهم قد تزامنت مع تنامي الشك حول صلابة التمركز على الذات في الفكر الأوروبي والغربي عموما.

(1) Arkoun, M, «Pour une histoire comparée des monotheisms» dans Monotheisms et modernité, op.cit.p.359-372.

(2) Haddad, G, «La désintrication du savoir et des valeurs» in Monotheisms et modernités. Op cit, p. 043.

(3) انظر مثلا بعض تطبيقات هذه المقاربة في كتاب:
Boudon, R, Le juste et le vrai, Etudes de l›objectivité des valeurs et de la connaissance, Fayard, 1995.

وهي مرحلة تالية في ما نعتقد، على مرحلة محاولة مجرد الفهم التي كانت تطبع الأعمال ذات الصبغة الوضعية الواضحة خاصة كأعمال عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم (مثل كتابه «البنيات الأولية للحياة الدينية»)[1].

وما يميز أعمال الأنثروبولوجيين في الحقل الديني عن السوسيولوجيا الوضعية، هو تنزلها في إطار أفق إبستيمي ما بعد حداثي يعدد من أنماط المعقولية للعالم، بينما تتصف الأبحاث المندرجة في الاختصاص الأخير، الذي هو أحد ثمار الحداثة، في مجال دراسة أنشطة المجتمع وتصوراته، بكونها تُخضِع الظواهر الخاصة بكل مجال إلى نفس القوانين التي تعتقد في كونيتها.

إن اختلاف طبيعة المقاربة المابعد-حداثية للظواهر الدينية عن المقاربة الحداثية لها، يمنحنا فرصة لحل إشكال فلسفي-ابستمولوجي خطير. وهو الإشكال الذي يمكن تقديمه كالتالي: إذا كانت الظاهرة الدينية في أي مكان من العالم وفي أي زمان من التاريخ تخضع لنفس القوانين الحتمية كما يدعي علم الأديان الحديث (سوسيولوجيا الدين، مثلا)، فكيف نحلّ معضلة الحرية الإنسانية التي لا يسعنا إلا أن نسلّم بها كمصادرة للاضطلاع بكينونة مسؤولة خلاّقة؟

ثم ألا يخشى أن يقود «الفهم» هنا إلى تبرير كل أشكال التعصب والإقصاء، إقصاء الإيمان والمؤمنين خاصة؟ ألا يوشك علم الأديان الحديث أن يصبح ضربا من الدين السالب عندما يحكم مسبقا بوهم المؤمنين؟! أليس هذا ما وصل إليه علم النفس التحليلي الكلاسيكي مع فرويد مثلا؟! انظر مثلا كيف يفسر فرويد، في «الطوطم والمحرم» ظهور فكرة الإله: «... يتضح لنا من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أرفع.» ويربط فرويد بعد ذلك مسألة القرابين التي تقدم للإله بمسألة حل عقدة أوديب بقتل الأب في صورة الحيوان القربان والتهامه، ومن ثمة يأخذ الأب صورة أكثر تساميا في شكل الإله، للتطهر من ذنب القتل الرمزي الأول بالنسبة للأجيال اللاحقة[2].

نلاحظ هنا أن فرويد يتكلم بكل وثوقية (قوله: «بمنتهى الجلاء»)، وهب أننا صدّقنا قوله أو

(1) Durkheim, E, Les structures élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Puf, Paris, 1990.

(2) انظر، فرويد «الطوطم والحرم». ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة. ص191 وما بعدها.

بالأحرى اقتنعنا به كقانون نفساني كوني، فأي وصف سيصدق على المؤمنين عندئذ؟ سيكونون بلا شك قتلة، قتلةً رمزيا للأب.

وعندئذ كيف سيفسر لنا فرويد ظهور فكرة الإله في مجتمعات غير أبوية وإنما أمومية، كما أظهرت لنا ذلك بعض الدراسات الأنثروبولوجية؟ وكيف سيفسر لنا تحول محمد إلى أحد أكبر الأنبياء والرسل وهو الذي ولد بعد أن توفي أبوه؟ وكذلك الأمر بالنسبة لعيسى الذي ليس له أب أصلا (أو على الأقل لم يعرف أباه أصلا إن كنا نتكلم من خارج منظومة الإيمان)، وموسى لم يكن يطلب قتل «أبيه» فرعون بل كان فارا منه حتى مات هو بدلا عنه عندما غرق في اليمّ...؟

قد يقال إن في هذا تبسيطا مخلا لتحليلات علم النفس التحليلي الفرويدي، ففرويد يتحدث عن توارث عبر الأجيال لمشاعر وجدانية دفينة ثم تحولها تدريجيا إلى ضرب من الإعلاء. أولا: كيف نتثبت من صحة هذه الفرضية؟ من المستحيل القيام بذلك في إطار علم النفس التحليلي. وثانيا: هب أن ذلك صحيح، فكيف سنفسر عندئذ ظاهرة الإلحاد؟ هل هي فشل في حل عقدة أوديب؟ ثم أيهما أشد وقعا في النفس، التجربة المعيشة فعلا (اليتم مثلا) أم بقايا باهتة لأشباح مشاعر مفترضة متوارثة عن غابر الأزمان في تحديد العلاقة بالإله في حال كهذه، والتي هي حال غياب الأب لدى الرسل الكبار الثلاث موسى وعيسى ومحمد؟ ما ذكرناه هنا مجرد مثال عن مآزق الفكر الوضعي في تفسير الظاهرة الدينية.

ومن المهم هنا أن نلفت النظر إلى اعتماد فرويد في تحليلاته لظاهرة الدين على معطيات أنثربولوجية هي لعَالمَيِّ الإناسة فرايزر Frazer وروبرتسون سميث Robertson Smith[1]، «وهي معطيات تبين خطؤها بالكامل» (ذكره Gérard Haddad)[2]. وهنا تكمن إحدى مفارقات التحليل النفسي وهو ادعاؤه للكونية، في ما هو يعتمد فقط على معطيات محدودة في الزمان والمكان ومؤولة على نحو خاطئ من قبل جامعيها. فالذي يحرص فرويد على إظهاره بمظهر القانون النفسي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إن هو إلا تأويل لتأويلات سابقة عليه لا تتعدى حدود بعض التجارب المحلية.

---

(1) المقصود هنا كتابه فريزر: الطوطمية والزواج الخارجي Totemismand exogamy وكتابه الغصن الذهبي (فن السحر تتطور الملوك) وكتابه الحرام عبء الملوك. وكذلك كتاب روبرتسون سميث: ديانة السامي The religion of the Semites, London, 7091.

(2) المصدر نفسه. ص341.

لقد خالف المحلل النفسي لاكان فرويد في هذه القضية وذهب إلى أن الشعور الديني الذي هو شعور الوجدان المشترك ينبع من وعي الإنسان بحتمية الموت ومن خوفه من ذلك المصير الذي يترقبه[1]. إن هذا التفسير يبدو مقبولا أكثر من سابقه؛ إذ هو يتعلق بأمر ماثل في الذهن الحالي بكل وضوح لا بمجرد ميراث مفترض لأحاسيس غامضة موغلة في القدم كما خطر ببال فرويد.

ولكن ما ذهب إليه لاكان، في مقابل ذلك؛ أي تأسس الشعور الديني على الإحساس بالفناء لا يخلو هو الآخر من نزعة كونوية universaliste؛ إذ هو لا يفسر لنا التنوع الحاصل في الأديان والعقائد الدينية، بل إن دينا كالإسلام، قد سعى إلى مقاومة فكرة الاستسلام لهاجس الموت، وحثّ على التمتع بخيرات الأرض ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ وعلى الأخذ من مباهج الحياة وزينة الدنيا بنصيب. ونهى عن الزهد السلبي (حديث الرسول ﷺ مع الثلاثة الذين أرادوا حرمان أنفسهم من الأكل أو النوم أو الجنس).

ولذلك نرى أنه من الأنسب الابتعاد عن كل ادعاء للكونية في الخطابات العلمية المشكّلة حول الظاهرة الدينية، اللهم إلاّ حقيقة التسليم بالنزعة الدينية الساكنة في لا وعي أو في وعي أغلب الجماعات والأفراد، والاتجاه بدلا من ذلك إلى تغذية الأبحاث حول تاريخ الأديان، وخاصة الأديان التوحيدية الثلاثة والبوذية والهندوسية. وحيث نروم اليوم العيش في فضاء حيوي واحد يمتدّ إلى كل أطراف العالم، فليس المطلوب من المسلمين إنتاج خطاب «يرمي إلى الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة اليقينية حتى يمكن فهم العقيدة وعرضها والدفاع عنها»، وإنما إجراء بحوث مقارنة تبحث في تماثل البنيات الاعتقادية وفق منهج بنيوي يقلّص من فرص التمايز الاستعلائي بين أبناء مختلف الثقافات، كما تبحث عن أوجه المعقولية في الاختلافات الحاصلة بين مختلف المنظومات الاعتقادية على ضوء معلومات المقاربة العرفانية approche cognitiviste لتحقيق الاحترام اللازم لمن يخالفنا الرأي والعقيدة.

غير أننا ننبّه من جهة أخرى إلى أن عناصر العطالة وعدم الملاءمة، الملاحظة في مستوى كل عقيدة أو منظومة اعتقادية، ذات الصلة ببعض العوائق الابستمولوجية كالنزعة الإحيائية والأنتروبومرفية والجوهرنانية والحسية والصنعية التي ذكرها باشلار في «تكوين العقل العلمي» أو بياجيه في دراساته حول علم النفس النشوئي، ليست خاصة بدين من الأديان؛ لأن أصلها ليس

(1) المصدر نفسه.

في بنية الدين ذاته كفعل إيمان، بل تجد أصلها في الذهن وفي سيرورته البنائية، ثم تكتسي لاحقا طابعا دينيا. ولذلك قد تختلف صيغ هذه العوائق وتمظهراتها العينية ولكن حقيقتها البنيوية الذهنية واحدة. وبالتالي فالاشتغال عليها والتوعية بها ليس من اختصاص دراسي الأديان وإنما الإبستمولوجيين وعلماء النفس العرفانيين، وهم موزعون بين مختلف الأديان والثقافات، فهذا شأن إنساني وبشري عام إذن وليس شأن أصحاب عقيدة بعينها.

لقد قطعت أبحاث الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أشواطا كبيرة أعمال:.Lévi-Strauss، Clifford Geertz. Jack Goody. Ernest Gellner. Louis Dumont. P. Bourdieu، باتجاه إعادة تأهيل المعرفة العقلية بموضوع الظاهرة الدينية[1]، لتمثل مختلف ضروب المنطق الداخلي لمختلف المنظومات الثقافية، بحيث أمكنها تقبل عدة أشكال من العقلانية وعدة مناويل لتمفصل المعنى وعدة مستويات للدلالة، إلا أنها وبالرغم من هذه المرونة المنهجية والإبستمولوجية التي أبدتها، فإنها مازالت بحاجة إلى بذل المزيد من المجهودات لتجنب إجراء مقابلات متسرعة بين مفاهيم مثل: ميثولوجيا/تاريخ، وضعي/شرعي، معرفة واهمة/معرفة موثوق بها. وهي مقابلات تأتي كمخلفات لنزعة التمركز حول الذات الغربية، ولعلها ترجمة لنزعة عميقة في الفكر الغربي، وهي التي عرفها بعض مفكرينا بالجحودية مقابل الشهودية التي لا تختزل الوجود في ما يدركه العقل، خاصة إذا كان هذا العقل مشروطا بظروف تكوينه الثقافية المميزة[2].

والآن، إذا كان التجديد في مجال الفكر الديني غير ممكن من داخل البراديغم الكلامي القديم، وإذا كان الدين لا يكون موضوعا للعلم إلا بما هو ظاهرة ثقافية-اجتماعية وروحية، فأي ضرب من التجديد يمكن أن يطبق على الفكر الديني العقائدي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال العنصر السادس والأخير من هذه الورقة.

(1) Arkoun, M., Pour une histoire comparée des religions, in Monotheisms et modernités, op.cit, p 863- 763.

(2) انظر المرزوقي. شروط نهضة العرب والمسلمين. دمشق: دار الفكر 2001.

## سادسا: من لاهوت الخلاص إلى لاهوت الحوار والتضامن الإنساني والعيش المشترك

في مقابل الأعمال التي تنتمي حصرا إلى مجال العلوم الثقافية أو إلى علم الأديان المقارنة، تشكلت في دائرتي الفكر المسيحي والإسلامي خطابات لاهوتية جديدة تدعو إلى التعددية والنسبية والتضامن مع الآخر في مواجهة نفس القضايا التي تتحدى الإنسان من حيث هو إنسان، أو من حيث هو مواطن يواجه نفس المشكلات مع بقية مواطنيه من المحرومين والمظلومين؛ أي أن هذه الخطابات قد تحررت من نزعاتها الماورائية الإطلاقية واستبدلتها بضرب من الإنسانوية والتاريخانية الموجهة إلى الداخل، بهدف تنسيب الذات بعد أن كانت موجهة إلى الآخر فقط، بهدف شطبه من التاريخ الراهن.

- ففي الدائرة المسيحية نذكر على سبيل المثال الأب المسيحي الدّاعي إلى لاهوت الحوار، صديقنا كلود جفري Claude Geffré، الذي تجاوز أطروحة وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني (المجمع المسكوني 21) Concile Vatican II بالرغم من أن هذه الأطروحة تعدّ أرقى أشكال التسامح التي عبرت عنها الكاثوليكية الرسمية مع اليهودية والإسلام إلى حد الآن. وتتمثل مجاوزة أطروحة كلود جفري لأطروحة الفاتيكان الأخيرة، في قوله بأن الإسلام لا يمثل مجرد محاولة ينقصها التوفيق الكامل في العثور على طريق الخلاص الأمثل، كما يفهم من وثائق الفاتيكان 2، بل هو طريق حقيقي وأصيل للخلاص، لا يتناقض البتة مع طريق السيد المسيح، وأنه دين سماوي توحيدي بأتمّ معنى الكلمة. ويقيم كلود جفري تفرقة واضحة بين السيد المسيح الذي يعتبره حقيقة وقيمة كونية، وبين المسيحية التي يعتبرها ديانة خاصة من بين عديد الديانات الأخرى. وما ينطبق على الثقافات من تعدد لا مجال للتفاضل فيه، ينطبق حسب رأيه كذلك على الديانات. يفهم من هذا تأكيده على التعددية الحقيقية لأشكال الإيمان التوحيدي، ودعوته إلى التخفيف من غلو اللاهوت الكاثوليكي، وإلى بناء لاهوت حوار أصيل ليس فيه أدنى مجاملات ظاهرة تخفي نزعات استعلائية، بل ينطوي على احترام صادق وعميق للآخر. يقول ك. جفري محاضرا ومنتقدا لتصوّر الكنيسة الحالية لمكانة الديانات غير المسيحية: «إن المجمع الفاتيكاني الثاني لا يصل في اعترافه بالديانات غير المسيحية إلى اعتبارها "طرق خلاص"[1].» وفي موضع آخر من نفس المحاضرة،

(1) C. Geffré, La prétention du christianisme à l›universel: Implications missiologiques. Conférence donnée à Rome le 18 octobre 2000, lors du congrès missiologique internationale, tenu à l'Université Pontificale Urbaniana).

يؤكد جفري على نسبية وخصوصية المسيحية فيقول: «يجب أن نأخذ على محمل الجد الخصوصية التاريخية للمسيحية، وبالتالي نسبيتها، من دون التفريط في رسالتها الكونية العالمية... إن الكونية الحقة متجذرة دائما في خصوصية متعينة». وهو يريد بذلك القول بأن الكونية ليست محتكرة من قبل ديانة واحدة، بل إن عديد الديانات الناشئة في سياقات تاريخية مخصوصة يمكن أن تشترك في القيم الكونية ذاتها.

- وفي الطرف الإسلامي، يمكننا تقديم مثال المفكر والمناضل الجنوب إفريقي من الأقلية الهندية-الباكستانية «فريق إسحاق»، الذي يعدّ واحدا من أبرز مفكري الإسلام الجدد[1].

فبتأثر بتجربته الشخصية في مجتمع متعدد الأعراق والاثنيات، ويواجه نفس مشاكل الفقر والاستبداد والتمييز العنصري (وإن بدرجات متفاوتة)، وبتأثير من ثقافته العالية وتكوينه الجامعي الراقي، عمل فريد إسحاق في كتابه الرائد «القرآن، تحرر وتعددية: مقاربة إسلامية للتضامن البين ديني ضد الاستبداد» على تحقق الأهداف التالية:

- البرهنة على أنه من الممكن أن يبقى المرء وفيا للقرآن وهو يعمل لبناء مجتمع أكثر عدالة وأكثر إنسانية مع رجال ونساء ينتمون إلى تقاليد دينية أخرى.

- تحديد المعالم لتفسير للقرآن يسير في منحى قبول التعددية اللاهوتية داخل الإسلام.

- مراجعة الطريقة التي يحدد القرآن وفقها العلاقة مع غير المسلمين، مؤمنين أو غير مؤمنين، مع ضرورة الاهتمام بتحديد المكانة التي يمكن أن يُعترف بها لمن يعمل أو تعمل بقلب سليم.

- تعميق وتبيان العلاقة التي توجد بين التشبث الديني والمحافظة السياسية، أو بين الانفتاح الديني والتقدمية السياسية»[2].

وبهذه الفكرة الأخيرة سعى فريد إسحاق إلى الإسهام في بناء لاهوت إسلامي للتحرّر، على غرار لاهوت التحرر المسيحي في بلدان أمريكا اللاتينية.

---

(1) انظر رشيد بن زين، «المفكرون الجدد في الإسلام»، نقله عن الفرنسية حسان عباس، تونس: دار الجنوب للنشر، 2009، ص254-229.

(2) المصدر نفسه، ص240.

## خاتمة

يمكننا القول في نهاية هذه الورقة، إن الذي سيمكننا من بناء علم جديد بالدين يستحق هذه الصفة هو التخلص من وهمين: وهم إمكانية تحصيل معرفة يقينية بالغيبيات ووهم بناء معرفة مطابقة لموضوعها، وهذا يعني الخروج من البراديغم المعرفي القديم والاستفادة من البراديغمات المعاصرة المتطابقة مع روح الرؤية القرآنية للعالم والعالمين. وهو ما سيقود في النهاية إلى التخلص من معيارية العلم القديم، وجعلنا أكثر فهما لأنفسنا وأكثر تفهما لغيرنا، فنتمكن عندئذ من بناء لاهوت حوار بين المذاهب ولاهوت حوار بين الأديان ولاهوت نضال وتحرر في مقابل الاستبداد والاستغلال وكل أشكال الظلم والعسف ضد الإنسان أيا كان لونه وعرقه ودينه، وهو عين ما دعانا إليه القرآن الكريم. وبهذا نمهد السبيل لبناء جيل جديد يعمل على إخماد نار الحروب الأهلية المشتعلة باسم نصرة المذهب والدين، ونار الحروب الكونية المشتعلة بدعوى الرد على إرهاب المسلمين. فتظهر عندئذ حقيقة النوايا ونتفرغ للعمل في تحقيق تطلعات أمتنا والبشرية قاطبة إلى التنوير والتحرير.

# علم كلام جديد أم تجديد لعلم الكلام
# إشكاليات وقضـايـا

**ذ. هاني نسيره**
كلية دار العلوم، جامعة القاهرة

## تمهيد

يعد علم الكلام بعدا وفاعلا رئيسيا في المنظومة المعرفية لأي دين، ولارتباطه بالمسألة العقدية والإيمانية يعد أكثر عناصرها حساسية، ومن الطبيعي وفقا لهذه المكانة والموقعية أن يمثل التنامي أو التغييرات والتعديلات الطارئة عليه، تغيرا بنيويا في البناء الهندسي والمعرفي لأي دين، مما ينتج حساسية التحفظ على تجديد هذا العلم أو تجاوز شكله القديم، ربما أكثر من سواه من العلوم الدينية شأن الفقه وأصوله أو علوم الدين المختلفة، لاحتواء هذا العلم على المبادئ التصديقية للمعارف الأخرى، لذا يجب أن تكون الانطلاقة من القاعدة إلى القمة، حيث غلب الاهتمام في السابق على الفقه دون الكلام وتهميش الأخير لصالح الأول، منذ القرن التاسع الهجري، وهو ما يجعل بعض المتحيزين لعلم الكلام الجديد يرى أن التنمية الشاملة لعلم الكلام من الضروري أن توضع «في سلم الأولويات الفكرية والثقافية: لأن قضية إعادة ترتيب الأولويات بما يناسب الظروف الثقافية الراهنة، وعدم التقيد بالترتيب السابق لهذه الأولويات الذي اقتضته ظروف سابقة مختلفة، تعد واحدة من أهم ما ينبغي تحديده، للتوصل إلى نمو صحيح بدلا من التورط بحالات تورم»[1].

لم تنشط الدعوة لعلم الكلام الجديد إلا في العقدين الأخيرين، رغم أن الظهور الأول لتعبير الكلام الجديد يعود للعقد الأول من القرن المنصرم، حين طرحه العالم الهندي شبلي النعماني

(1) حيدر حب الله، «علم الكلام الجديد: قراءة أولية»، ضمن» العقلانية الإسلامية والكلام الجديد» مجموعة باحثين، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، سنة 8002، ص01-9.

المتوفى سنة 1332هـ/نوفمبر سنة 1914م) في كتابه «علم كلام جديد» والذي ترجم للفارسية سنة 1950 بالعنوان نفسه[1]، وقد تناول شبلي النعماني -سيرا على خطى السيد أحمد خان- حيث كان أحد تلاميذ الأخير، مسائل تتعلق بحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والإرث والحقوق العامة للشعب، بجوار مباحث الكلام التقليدية كوجود الباري والنبوة والمعاد والتأويل غيرها..

وبعد صدور هذا الكتاب صدرت في طهران عدد من الكتب والدراسات التي تركز على مسألة الكلام الجديد، منها -حسب عبد الجبار الرفاعي- كتاب جواد تارا» أربع مقالات في الفلسفة والكلام الجديد» ثم توالت جهود كل من العلامة محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشيخ مرتضى المطهري، الذي كان أحد أقرب المقربين للخوميني بعد الثورة حتى اغتياله سنة 1980، ورغم حرصه على طقوسيات التدين التقليدي، إلا أن معرفته الفلسفية والعقلية أتاحت له أن يسعى لتأسيس منهجية جديدة لعلم الكلام، مؤكدا أنه إذا كانت وظائف علم الكلام القديم تتمثل في وظيفتين هما: دحض الشبهات الواردة على الدين وفروعه، وبيان الأدلة على الأصول، فهذا يعني غيابه عن الشبهات المستجدة في عصرنا، فضلا عن أن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر، كما وفر التقدم العلمي الكثير من الأدلة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقا، مما يوجب ضرورة إيجاد أسس منهجية نحو علم كلام جديد، وكتب مطهري تصورات أولية حول هذه الأسس، واهتم بترسيم مفهوم علم الكلام الجديد[2].

وهو ما حملته المدرسة الإيرانية الكلامية الحديثة -بالخصوص- حين صارحت بتدشينها وتأسيسها هذا التوجه الكلامي الجديد، كما توالت متزامنا معها جهود عربية وإسلامية متعددة تسعى لتجديد علم الكلام، وفق مداخل مختلفة، قد يكون مركزها التصفية وقد يكون هدفها التربية الأيديولوجية، كما وجدت مداخل أخرى لها تركز على أبعاد فكرية أو حوارية أو لغوية أو إنسانية بشكل رئيس، وهو ما يعبر عن مشهد ثقافي وفكري ديني سائد غالب الآن في إيران، يهتم في الأوساط الحوزوية والمعاهد الأكاديمية بدراسات ما يطلق عليها الكلام الجديد، وهو ما يؤكده الدكتور أحمد قراملكي بقوله: «واحدة من أبرز خصائص التفكير الديني في السنوات الأخيرة

---

(1) شبلي النعماني، «علم كلام جديد»، ترجمه للفارسية سيد محمد تقي فخر داعي، طهران 1329 ش. وراجع معلومات أوفى حول جهود شبلي النعماني على موقع مؤسسة شبلي النعماني على الإنترنت على الرابط التالي: www.shibliacademy.org/Allama_Shibli_Nomani

(2) راجع عبد الجبار الرفاعي، «علم الكلام الجديد»، ضمن كتاب« العقلانية الإسلامية والكلام الجديد» مجموعة باحثين، م. س، ص67. وراجع حول مرتضى المطهري ومؤلفاته موقعه بالفارسية على شبكة الإنترنت.

دراسته لقضايا الكلام الجديد، فكثرة البحوث والكتب التي ظهرت خلال الأعوام الماضية، حول الموضوع تشير بوضوح إلى مستوى إقبال الدارسين على هذا المجال المعرفي، فضلا عن إدراجها في المناهج الدراسية[1].

لكن مع هذا يلاحظ أن عدم البرمجة الصحيحة، وانسراب مواضيع غير كلامية وربما غير دينية إليه، أدى إلى دخول قضايا غير ذات صلة بالكلام الجديد إليه، وهو ما أفضى إلى حصول تصوّرات مضبّبة عن الهوية المعرفية للكلام الجديد، لدى قطاع عريض من الباحثين.

## أولا: تجديد القديم أم جديد متجاوز

يبدو الفارق بين وصف الجهود الكلامية الحديثة في العالم العربي والإسلامي بأنها «تجديد في علم الكلام»، أو كونها «كلاما جديدا»، فرقا جوهريا ومائزا لحد بعيد بين الجهود والنقاشات التي تتم حول هذا الموضوع، فبينما يعني تجديد علم الكلام التجديد مع الحفاظ على مباني العلم القديم وموضوعاته ومناهجه من خلال مداخل تطويرية وتجديدية أو مداخل مرنة أو ضابطة لمحاولات التجديد الدائمة.

هذا بينما يعني وصف «الكلام الجديد» وصفا متجاوزا يتحدث عن علم كلام جديد يحمل فلسفة للدين مغايرة ومعرفية تختلف عن العلم القديم، في أغراضه وموضوعاته ومبانيه ومناهجه، فيتم استيعاب الأخيرة، ويتم وضع الدين في عمق جدل فكري ومعرفي لا ينطلق من مسلمات الاعتقاد حتى يثبتها أو ينفيها، ملتحم بشكل معرفي مع القضايا المعاصرة والمناهج الحديثة في الرؤية والتحليل برؤية غير إطلاقية أو حدية، تلح على مقولات الكفر والإيمان، ولكن تراعى نسبية الفهم وإن قيدتها بعدم نسبية الحقيقة.

### 1. أطروحات التجديد الكلامي

بداية لاحظنا أن السائد في فضاء الكتابات العربية المعاصرة، حول علم الكلام (تجديدا لقديم أو تأسيسا لجديد)، هو الحديث عن تجديد علم الكلام، بينما تبدو المدرسة الإيرانية الكلامية أكثر اعتناء بالدعوة أو التجاوز نحو التأسيس لكلام جديد.

(1) أحمد قراملكي، «التجديد في علم الكلام»، ترجمة حيدر نجف، منشورة على الرابط التالي على شبكة الإنترنت:
www.alargam.com/sorts/kalam/105.htm

وهو ما تعبر عنه أسماء مختلفة التوجهات والاتجاهات في هذا الخصوص، أبرزها حسن حنفي في «من العقيدة إلى الثورة»، وفق مشروعه التراث والتجديد ومنزع ظاهراتي واضح، وكذلك طه عبد الرحمن في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[1]، عبر تأكيده على المنهج المناظراتي والحواري، وأبو يعرب المرزوقي عبر مدخله عن الثورة القرآنية واللسان العربي، رغم محاولاته الشديدة والعميقة في نقد علم الكلام[2]، وحسن الشافعي في محاولته لضبط قواعد التجديد الكلامي[3] وغيرهم كثيرون[4]، وهي دعوة تتشارك فيها الإصلاحية العربية والإسلامية منذ بدايات القرن العشرين وحتى اللحظة الراهنة، وليست هناك سوى استثناءات قليلة تتحدث عن علم كلام جديد، لعل أبرزها المصري حسن حنفي والعراقي المقيم في لبنان عبد الجبار الرفاعي أحد خريجي الحوزة العلمية في قم[5]. وإن كان يمكن وضع أغلب الجهود العربية التجديدية أو الإصلاحية في خانة فلسفة الدين أو إصلاح الفقه، ورغم عمق تجربة حنفي في العقيدة والثورة، إلا أننا نرى أن تجربته في إصلاح المنظومة الكلامية، تظل مشروعا كليا كان فيه الكلام هامشا لصالح إرادوية إصلاحية ونهضوية كانت هي المتن من منظور اليساري قبل الإسلامي!

ورغم عمق هذا المشروع الذي دشنه الدكتور حسن حنفي وجسارته ومحاولته استلهام تراث لاهوت التحرير من أجل تحرير إسلامي إلا أنه ظل متلبسا بالرؤية والهدف والراهن واللاشعور والشعور دون المنهجية المحددة والضابطة لكلام جديد، كما سعى من أتوا بعده في هذا الاتجاه، ولكن تظل محاولة أستاذنا الجليل في هذا الاتجاه علامة مهمة في جهود تجديد علم الكلام المعاصر عربيا واسلاميا.

بينما يظل السائد في الفضاء الإسلامي غير العربي الحديث عن علم كلام جديد، كما مثلته جهود الهنديان شبلي النعماني ومحمد إقبال والإيراني آية الله طالقاني والشهيد مرتضى مطهري

---

(1) انظر: طه عبد الرحمن. «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام». ط المركز الثقافي العربي سنة 2000.

(2) اجع مثلا كتابه. أبو يعرب المرزوقي. «الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني». تونس: الدار المتوسطية للنشر. سنة 2009.

(3) انظر حسن عبد اللطيف الشافعي. «علم الكلام بين ماضيه وحاضره». ورقة مقدمة للمؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية «دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر». كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة 1997 ونشرت في كتاب المؤتمر.

(4) نذكر منهم العروي محمد أركون وعابد الجابري ورضوان السيد وسعيد بن سعيد العلوي ومحمد سبيلا وعبد الحميد مدكور وغيرهم عشرات من الأكاديميين والباحثين في الفلسفة الإسلامية الذين ألحوا على نقد المنظومة الكلامية القديمة ودعوا لضرورة تجديدها.

(5) راجع عبد الجبار الرفاعي. «الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد.» بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين. سنة 2002.

وعلى شريعتي، ثم توالى مع الدعوات الإصلاحية لتجديد الفكر الديني عموما وتمثله الآن مدرسة الكلام الجديد في إيران بجهود أمثال محمد مجتهد شبستري[1] وعبد الكريم سوروش[2] ومصطفى ملكيان في دعوته للمعنوية والروحية الجديدة[3]، وغيرهم أمثال محسن كديفر ومحمد لغنهاوزن. وربما عُدّ الرئيس محمد خاتمي واحدا منهم. ولعل من تجليات هذا التجاذب المعرفي بين تياري التقليد والتحديث ان يتخذ احيانا وضعية قانونية وشكلا من الادانة القضائية التي يستخدمها المحافظون الذين يسيطرون على المحاكم، ويتوسلون بها لعرقلة انتشار وذيوع هذه الافكار بين الناس. وتمثل ادانة الاصلاحي هاشم آغاجاري مؤخرا عيّنة على هذا التجاذب..

ونظن أن الجسارة في طرح الكلام الجديد في الفضاء الإيراني والشيعي بينما يبقى التحفظ السني والعربي قائما على هذا الطرح، هو عمق الجدل حول تجديد التفكير الديني وتصحيح العقائد وتحريرها في الفضاء الإيراني والشيعي، بدءًا من أطروحات أمثال آية الله طالقاني وعلي شريعتي وعلي الوردي في الدعوة لفصل التشيع العلوي عن التشيع الصفوي[4]، وكذلك عمق التوجهات الصوفية والإشراقية في البيئة الإيرانية والرغبة العميقة في الانفتاح على الفضاء الإسلامي الأوسع، والتحرر من الانغلاق المذهبي، بينما انشغل الفضاء السني بقضايا الحاكمية وسقوط الخلافة على مدار القرن العشرين بشكل رئيس، بل إن كثير من الجهود الشيعية العربية، وخاصة مدرسة النجف التنويرية، التي مثلتها أسماء كمحمد رضا المظفر، ومحمد باقر الصدر في العراق، ولاحقا السيد محمد حسن الأمين، والسيد محمد حسين فضل الله، والمرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهم في لبنان، التي كانت مهمومة بشكل رئيس بتجديد النمط التقليدي للتعليم الديني في الحوزة العلمية بالدرجة الاولى، وربما هو ما كان غالبا على توجهات الإصلاحية الإسلامية السنية كذلك، ممثلة في الإمام محمد عبده في مصر وتلميذه محمد رشيد رضا، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تونس، والشيخ محمد راغب الطباخ في سوريا وغيرهم،

(1) انظر محمد مجتهد شبستري. «مدخل إلى علم الكلام الجديد». ترجمة وإعداد جواد علي. الكتاب السادس من مجلة قضايا إسلامية معاصرة. عام 1998. ص58-51.

(2) راجع عبد الكريم سوروش. «القبض والبسط في الشريعة». ترجمة وتحقيق دلال عباس. ط دار الجديد سنة 2002.

(3) مصطفى ملكيان. «التدين العقلاني». ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين. سنة 2002.

(4) انظر على شريعتي. «التشيع العلوي والتشيع الصفوي». ترجمة حيدر مجيد. ط دار الأمير سنة 2002 وأيضا علي الوردي. «الدولة الصفوية والتشيع». ضمن كتاب «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» ط دار الوراق للنشر سنة 2002. وأعيد نشرها في كتاب المسبار رقم 23«حول» الصفوية» مركز المسبار للدراسات والبحوث بدولة الإمارات العربية المتحدة سنة 2008.

كما اهتم كثير منهم بتنازعات السلطة والهوية والرد على الشبهات عبر التأسيس المتصل وليس التأسيس المستقل.

إن التباين الأساسي بين جهود تجديد التفكير الديني كما مثلته الكلامية الأصولية الجديدة، التي بدأت مع كل من رشيد رضا وحسن البنا، وبين دعوات وأطروحات علم الكلام الجديد، يكمن في الموقف من تسييس الدين وخطاب الهوية الذي حضر مع أزمة الحداثة ولا زال يلف أغلب تياراتنا الفكرية حتى اللحظة الراهنة، نظرا للتحديات البنيوية والخارجية التي تواجهها، بينما يبدو الكلام الجديد -كما يطرحه ممثلوه- تأسيسا مستقلا انطلق من وعي الضرورة والهوية ولكن لم يظل متلبسا بها، متأثرين بالخصوص بالمنتوجات الفلسفية الغربية، خاصة فيما يخص فلسفة الدين، ومتحررين من منطق الوصاية على التدين، ومن وثوقية الأيديولوجيا وإكراهاتها، تأكيدا على أن ثمة أسئلة لاهوتية جديدة في هذا العصر تستدعي إجابات عصرية وجديدة عليها[1].

وبينما كانت السياسة مركزا في اتجاهات الإصلاحية العربية، وحتى اللحظة الحاضرة لدى مختلف الاتجاهات الدينية والصحوية، كانت الإشراقية والمعنوية الجديدة Spirituality -بتعبيرات مصطفى ملكيان- مركزا في أطروحات اتجاهات الكلامية الجديدة، متحولين بعلم الكلام من قديمه وأيضا من محاولات تجديده إلى محاولات طرح كلام جديد، ولكن يبقى السؤال: هل هو جديد في تحققه أم يظل في مقام تعريفه فقط؟ وهل هناك هندسة معرفية جديدة لعلم الكلام تختلف عن قديمه، يمكن وصفها بعلم الكلام الجديد؟ وهل الهوية المعرفية لهذا العلم الجديد واضحة ناصعة لم تصبها ضبابية التداخل مع علوم أخرى قديمة وحديثة؟

وسواء كانت العملية تجديدا لقديم أو محاولة إنشاء لعلم جديد، فإن جلّ المهتمين بالدراسات الكلامية المعاصرة متفقون على أزمة علم الكلام في شكله التاريخي، سواء فيما يخص نزعته التجريدية الناتجة عن سيطرة المنطق الصوري عليه، أو نزعته اليقينية الناتجة عن نزوعه الدفاعي، وكذلك نزعته المذهبية التي تعضد مقولات المذهب دون سواه، وتؤسس كل منها لإسقاط الفرقة الناجية على معتقداته، كما تسقط الهلاك والفساد على ما يعتقد فيه سواها.

(1) انظر مثلا: مصطفى ملكيان. «الدين والحداثة». منشور على موقع جمعية تنوير الكويتية على الرابط التالي:
www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php?articleID=392

وراجع أيضا إبراهيم العبادي. "الإسلام والحداثة: إشكالية الصراع والخصام". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين. العدد 32-31. ويمكن مطالعتها على شبكة الإنترنت على الرابط التالي:
www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php?articleID=392

ولا يصح القول إن ملمح الأزمة الوحيد هو غيبة مبحث الإنسان عن المدونات الكلامية القديمة، والدعوة للتمكين له في أطروحات الكلام الجديد، وهو ما يعني كما يشير أبو يعرب المرزوقي، نزولا أو انسحابا بالثيولوجيا الإسلامية نحو الثيولوجيا المسيحية، أو من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، حيث إن «أهم مميز بين المنظورين المسيحي والاسلامي، أن الأول يقبل التوحيد بينهما، والثاني يحظره، فمنزلة الإنسان الوجودية وكلمة الله مسألتان متمايزتان في الكلام الاسلامي، لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيولوجيا المسيحية»[1]، وأظن المرزوقي هنا يسعى للفصل بين المبحث اللاهوتي والمبحث الإنساني، وهو خلاف شكلي مع أطروحات علم الكلام الجديد التي نراها تلتقي مع ما يدعو إليه المرزوقي من أهمية التجربة الفردية في الإيمان دون وصاية من المتكلمين القدماء أو الجدد، وتأكيد الرابطة بين المقدس والإنساني، حتى لا يكون الأول تكأة ومبررا دائما للاستبداد السلطاني أو الروحي.

ولكن مشكلة غياب مبحث الإنسان عن الجدل السجالي والحجاجي للمدونات الكلامية، ليست هي السبب الوحيد لصعود الكلام الجديد أو اكتشاف أزمة الكلام القديم، فهناك تحديات عديدة ومباحث متعددة، تطرحها فلسفة الدين واللحظة الآنية في تاريخ العالم الوجداني والفكري، تبرر للتوجهات الجديدة سواء تجديدا للكلام التقليدي أو إنتاجا لكلام جديد متجاوز له، فهناك أسباب عديدة أخرى منها، على سبيل المثال لا الحصر، مركزية مباحث كالإمامة والكلام في (قضية خلق القرآن)، والعلاقة بين الذات والصفات، وكذلك الفجوة التاريخية والمعرفية بين زمنية علم الكلام القديم وبين العصر الحديث، فضلا عن تاريخية الكثير من قضاياه ومباحثه، شأن تكفير مرتكب الكبيرة، أو الإمامة، والخروج، وخلق القرآن، والقدر وغيرها، وتسييس أغلب هذه القضايا وحملها على سيف الخليفة والسلطان والشاه مذهبيا وسياسيا في وجه المعارضين في كثير من الأحيان[2].

## 2. مخاضات أزمة

يقول شبلي النعماني في أول كتاب يحمل عنوان «علم الكلام الجديد» ومعلنا لأزمة الكلام التقليدي التي أجمع عليها الإصلاحيون المسلمون، شرقا وغربا، ومعلنا دعوته الخجول لإنشاء علم

(1) أبو يعرب المرزوقي، «في العلاقة بين الكلام القديم والكلام الجديد»، منشور على موقع الفلسفة- فضاء أبو يعرب المرزوقي على الرابط التالي:
www.alfalsafa.com/fi%20al%20alaka%20bayna%20al%20kalam.html

(2) راجع حسن الشافعي، «المدخل إلى دراسة علم الكلام»، مكتبة وهبة ط1 سنة 5991.

كلام جديد: «إن علم الكلام القديم يعنى ببحث العقائد الإسلامية؛ لأن شبهات الخصوم، كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس العقائد، فإن الباحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدد الزوجات، والطلاق والأسرى والجهاد، وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد»[1]، وهو في هذا أشبه بالجدل الإسلامي مع شبهات المستشرقين، فما يدعوه كلاما جديدا ليس إلا دفع الشبهات العصرية، والتشريعية منها بالخصوص، ورغم تناول النعماني لمسائل الإيمان والغيب إلا أنه ركز على المسائل التشريعية بشكل خاص، مما يجعل وصفه، بأنه مؤسس علم الكلام الجديد، وصفا غير دقيق.

هذه الأسباب مجتمعة -وغيرها- جعلت مطلب التجديد مطلبا عاما وشاملا لا ينكره محافظ كما لا يستحي منه ناقد! فهناك إجماع بين كثير من الخطابات الإسلامية الفلسفية، حتى الصحوية والأصولية منها، على أزمة هذا العلم، كل من وجهته، وإن كان الاتجاه السلفي بالخصوص هو أكثرها شدة عليه قديما وحديثا، منتقلا بالحكم من درجة التحفظ أو التخطئة إلى التكفير والاتهام في كثير من الأحيان.

ومن خلال هذه الأزمة كانت الدعوات لتجديد التفكير الديني وإصلاح الفهم الإسلامي، سواء في استحياء المنهج السلفي من قبل التيارات السلفية أو التأويل السياسي الذي يبدأ من الحاكمية ولا يقف عند ولاية الفقيه، أو الفصل بين العقيدة وبين علم العقيدة من قبل التيارات الدينية الدعوية، شأن جماعة التبليغ والدعوة وغيرها، وهو ما يعبر عن أزمة مبطنة في التفكير الديني الإسلامي يحاول كل اتجاه من هذه الاتجاهات الخروج منها وفق تصوره وتأويلاته، فلم تعد هناك قراءة واحدة للإسلام ككل -ليس فقط في تشكلاته الأصولية-، ولكن هناك قراءات وتأويلات متعددة يتماهى كل منها مع الحقيقة الإسلامية ومبطونها، إن بشكل نسبي أو بشكل إطلاقي وحدي.

ولعل حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، كان الأسبق وعيا بأزمة الكلام التقليدي، خاصة وأن صعود جماعته ترافق مع الحملة على القبورية -من جماعات كأنصار السنة والجمعية الشرعية في مصر- كما أتى تاليا لمقولات الإصلاحية الإسلامية ممثلة في كتابات كل من محمد

(1) شبلي النعماني. «علم كلام جديد». ترجمه للفارسية سيد محمد تقي فخر داعي. طهران 1329 ش. ص42.

عبده والسيد محمد رشيد رضا -صاحب المنار- الذين لم يخفيا دعوتهما لضرورة تجديد التفكير الديني كما لم يخفيا إعجابها بالدعوة الوهابية النجدية في الحجاز، أو حملتهما على مدونات الكلام والفقه التقليدي في الأزهر.

ومن هنا كتب بعض مفكري الجماعة شأن السيد سابق كتابه «تبسيط العقائد»، كما حاول آخرون شأن أبي الأعلى المودودي وضع فلسفة سياسية وثورية للدين، في المصطلحات الأربعة عند المودودي حين أول مفاهيم راسخة ومركزية (الدين والإله والرب والعبادة) تأويلا سياسيا وحاكميا محضا في رسالته «المصطلحات الأربعة في القرآن» التي ألفها عام 1941 وهو عام تأسيسه الجماعة الإسلامية في الهند[1]، وكذلك في كتابه «الانقلاب الإسلامي» متجاوزا بذلك كلية للمدونات الكلامية التقليدية، وقد استلهم الأستاذ سيد قطب ما جاء فيها مؤسسا لمفهوم الحاكمية، التي اعتبرها أخص عقائد الألوهية[2]، بل إن تأويلات عديدة للعقيدة من قبل الجماعات الإسلامية والإحيائية مع اتهامات صارخة للكلام القديم، سواء في شكله الأشعري والماتريدي أو المذهبي بعموم، من قبل الجماعات السلفية بالخصوص والسلفية الجهادية أيضا التي جعلت من المسألة التوحيدية والتطهيرية- عبر الجرح والتعديل- منهجها في الإصلاح[3].

ولكن هذه الكلامية الأصولية الجديدة التي تصر على النص وترفض التأويل والعقل، ليست شأننا هنا؛ لأنها عبر احتكارها لمفهوم السلفية والفرقة الناجية ومنطق الصواب، أكثر تقليدية وتبعية للتراث القديم، ربما في كثير من جوانبها ووجوهها من الكلام القديم وكثير من ممثليه.

ما أردناه من هذا التقدمة هو التأكيد على أن التحديات هي مخاضات الجديد، وكاشفات الأزمة، وإن كان مشروع النهضة أو الإصلاحية الإسلامية -حسب تسميات مختلفة- ودعوته لتجديد التفكير الديني وإصلاحه، نتاج صدمة الحداثة ولحظة العصر التي عرفتها مصر وتونس وإيران والهند، وسائر بلدان العالم العربي والإسلامي فإن علم الكلام الجديد -إن صحت

---

(1) أبو الأعلى المودودي. «المصطلحات الأربعة في القرآن». تقديم محمد عاصم الحداد. تخريج الشيخ الألباني. منشورة على شبكة الإنترنت على الرابط التالي:
http://islamport.com/w/qur/Web/2159/1.htm

(2) راجع دراستنا هاني نسيره. «القاعدة والسلفية الجهادية. الروافد الفكرية وحدود المراجعات». مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ط أغسطس سنة 2008.

(3) راجع هاني نسيره. «السلفية ومنطق الفرقة الناجية». ضمن كتاب «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار» ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 2009 وفيها عرض لمعركة المذهبية واللامذهبية التي ثارت بين كل من الشيخ محمد سعيد البوطي من جهة -ممثلا للأشعرية- وبين الشيخ الألباني وتلامذته من جهة أخرى ممثلا للسلفية الحديثية الجديدة.

تسميته- أو تجديده فهو ليس إلا دلالة على أزمة مستوعبة وواضحة لأزمة الكلام والتقليدي وسائر بنانا الثقافية، مما يستدعي تجديدها ولو ضربا وتحليقا غير مضبوط أو مضبوط من قبل البعض.

وسنحاول في هذا البحث الذي عنوناه «علم كلام جديد أم تجديد لعلم الكلام» مساءلة مسألة الهوية المعرفية والهندسة المعرفية لهذا العلم، من خلال استقراء موضوعاته ومسائله ومناهجه، وهل هي تتحقق تجاوزا وانفصالا عن الكلام القديم أم لا، كما سنحاول التعاطي مع الجدل السائر حول هذا المفهوم، وكذلك بين الممثلين له والمعارضين، وإن كان الأخيرون من دعاة التجديد وإن لم يكونوا من دعاة الكلام الجديد. محاولين في قراءتنا الكشف في الآن نفسه عن الفروق بين أطروحات الكلام الجديد عربيا وإيرانيا، وتفسير سياقاتها، ثم نخلص لأهم نتائج بحثنا في النهاية.

## ثانيا: في الهوية المعرفية للكلام الجديد

هناك رؤية ترى أن التجديد على مستوى علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسسة، أو مأسسة علم الكلام[1]، ولكن المقصود بعلم الكلام الجديد وهندسته المعرفية التي تشرعن لهذا الوصف بالجديد، هو تجدد على مستويات المسائل والمبادئ والمنهج والوظائف، وهو ما أنتجت معا هندسة معرفية لعلم كلام قديم مختلف بالكلية أو بدرجة كبيرة عن سلفه، أو علم الكلام التقليدي.

يدلل أنصار علم الكلام الجديد وممثلوه -مثل حيدر حب الله وعبد الجبار الرفاعي- على هذه التغيرات والتطورات التي حدثت في البنية الكلامية، وتبيح تسمية منتوجاتها بعلم الكلام الجديد، بأن الكلام الجديد قد حمل التغيرات التالية:

### 1. تجدّد المسائل

يقول حيدر حب الله: "ظهرت أفكارٌ جديدةٌ ومذاهب كلامية جديدة قد يصح لنا أن نقول إنها أكثر بكثير مما ذهب وتنحّى عن حلبة الصراع، وهذه الاتجاهات لم تستخدم نفس آليات البحث التي كان يتم الاعتماد عليها سابقاً، بل استقت لنفسها أنماط تفكيرٍ أخرى، وهذا تحوّلٌ جذري

(1) محمود حب الله. م. س. ص11.

وأساسي في مساحات العمل وأفق التفكير الطارئة على علم الكلام [1]".

ويحدد حب الله موضوعات علم الكلام الجديدة في اثنين وعشرين مسألة عرض لها[2]، نختار منها ما يلي:

أ. النطاق الديني: ويقصد به حب الله التساؤلات حول محدودية الدين وامتداده، وهل هو محصور في دائرة الفرديات والأخلاقيات، أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية والاقتصادية والطبية وغيرها؟ وما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ وتتطرح في هذا السياق -حسب حب الله- مجموعة من النظريات، منها نظرية "انتظارات وتوقعات البشر من الدين". كما تدرس بعمق هنا نظرية شمول الدين لكل وقائع الحياة، وشكل هذا الشمول؟ وتتطرح في هذا السياق نظرية "الحد الأعلى والحد الأدنى للدين"، أو نظرية "تكامل التجربة الدينية" التي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش[3].

ب. اللغة الدينية: ويقصد بها التساؤلات حول طبيعة اللغة الدينية، وهل هي لغة رمزية أم لغة أسطورية؟ وهل هي واقعية أم قصصية؟ وهل ترجع القضايا الدينية إلى مضمون أم أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ وهل هي إنشائية أم إخبارية، حقيقية أم مجازية؟ وكيف يمكن تقييم التوصيفات البشرية للدين، سيما الباري سبحانه وتعالى؟[4].

ج. النزعة الدينية: ويتساءل هذا المبحث حول أسباب ظهور التدين، هل هو الخوف أم الطبقية حسب النهج الماركسي؟ وما طبيعة حاجة البشر للدين: هل هي حاجة فطرية؟ وما هي الفطرة؟ وهل هي أمر آخر غير البديهيات القبلية التي قررها علم المنطق، أم أنها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقليا؟

د. التجربة الدينية: ويقصد بها بحث حقيقة المشاعر الدينية وعناصرها، والفرق بين التجربة الدينية والتجربة الأخلاقية والعلاقة بين التجربة الدينية والتجربة العرفانية[5]، وفي

---

(1) حيدر حب الله، «الكلام الجديد: قراءة أولية»، م. س.

(2) المصدر نفسه، ص 38 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

هذا القبيل يميز محمد مجتهد شبستري، مثلا، بين المعتقد الديني والتجربة الدينية. فيرى أن العقيدة الدينية كأية عقيدة أخرى حالة ذهنية. يمكن أن يكون مصدرها تجربة أصيلة. وقد يكون مصدرها التلقين والدعاية أو عوامل أخرى، ويحض بدلا من ذلك على إحياء الدين من خلال النفوذ إلى عالم التجارب الدينية، وإلى الحالة الباطنية التي تعيش من خلالها النفس البشرية؛ أي إلى الوجه الداخلي للإنسان المعاصر الذي يعيش في فضاء اللايقين واللاجدوى، ويرى في وقفة وجودية "كيركغاردية" أن على علم الكلام الجديد ان يمنح الإنسان الحديث المعنى لحياته، وأن يخرجه من متاهة القلق ولجّة الاحباط[1].

هـ. عقلانية الدين: ويقصد بهذا المبحث إثبات القضايا الدينية بشكل عقلاني أو شهودي وليس غيبيا، وهنا -كما يشير حيدر حب الله- تحضر نظريات الكانطيين فيما يرتبط بالعقل العملي والإثبات الأخلاقي للدين والانفتاح على المدارس الروحية والعرفانية للأديان المختلفة[2]، وقد صدر لمصطفى ملكيان في هذا الاتجاه كتابه "التدين المعقلن".

و. علاقة الدين بالعلم: ويعتبر محمد مجتهد شبستري هذه المسألة أهم مسائل علم الكلام الجديد، حيث يتساءل: هل يجب وضع المفاهيم الدينية كخط أحمر ونتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حق الاستقلال؟ هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلمية لاسيما تلك المتعلقة بالظواهر الكونية والخلقة الإنسانية، ومن أبرزها نظرية داروين، ونظريات علم الاجتماع وعلم النفس، وبين المفاهيم الدينية؟ ويطرح شبستري مجموعة من الأدوات أو القوانين لتطويع المتن الديني للعلم[3].

ومما تناقشه مباحث الكلام الجديد، أيضا، قضايا من قبيل معنى وحقيقة الدين، والجوهر والعرض في الدين، والقاسم المشترك بين الأديان، والتعددية الدينية، والدور الديني في حياة الفرد والجماعة، ومفهوم الجماعة والمجتمع الديني، والمعرفة الدينية والبشرية وحدود التفاعل بينهما، وموضع الذاتية والموضوعية في القراءة الدينية، وهل هناك إسقاطات دائمة على النص الديني، والثبات والتحول في الدين وعلاقة الدين بالأسطورة، وآفات الدين بمعنى مساوئه كالتطرف

(1) محمد مجتهد شبستري، م. س.

(2) حيدر حب الله، م. س. ص40.

(3) محمد مجتهد شبستري، م. س.

والعصبية والفوقية الدينية والشخصانية والحروب والكبت الجنسي والفكري والإرهاب بمختلف أشكاله -العنف والخشونة- وغيرها من المسائل التي يهتم بها المتكلمون الجدد[1].

2. تجدد المبادىء

فالتراكمات المعرفية والعلمية في كل من العلوم الإنسانية والتطبيقية، وهو ما يطرح تحديات مختلفة على موضوعة الدين أو منظومته بشكل كبير، والمواكبة الكلامية لهذه التحولات العلمية العظيمة، وهذا نحو مهم من أنحاء التجدّد الحاصل، واستدعاء هذه المستجدات العلمية من قبل المتكلم المعاصر والجديد، لاشك تجعل مبادئه مختلفة عن مبادئ المتكلم القديم وزمنيته، الذي كان يتكلم من مبادئ الحجاج والدفع والانتصار -الديني أو المذهبي- في آن واحد، إن تجدد المبادئ يعني كما يقول عبد الجبار الرفاعي: "الخروج من الاهتمام بقضايا وجود البارئ وصفاته والنبوة العامة والخاصة والغيب والمعاد إلى نطاق واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها النظرة إلى الواقع أم الناظرة إلى الأخلاق والقيم"[2].

3. تجدّد المنهج والتوجهات

كان المنهج الغالب على علم الكلام القديم هو المنطق الصوري الأرسطي، والحجاج حول عدد من القضايا المشهورة بين الملل والنحل، وهو ما تطور مع تلاقي الكلام بالفلسفة مع أمثال نصير الدين الطوسي، وفخر الدين الرازي، تمّ على إثره حصول التزاوج بين الفلسفة والكلام بعد قرونٍ من التخاصم، أما اليوم فقضلاً عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحولاتٍ بنيويةٍ -مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات العالمية لها- فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى أيضاً لانقلاباتٍ منهجيّة، بل صار المنهج نفسه عرضةً للنقد والتحليل أيضاً. ويستخدم علم الكلام الجديد بجوار المنطق الصوري عددا من المناهج الأخرى شأن المنطق الاستقرائي والمنطق الرياضي والتجريبي والذاتي والديالكتيكي. وبينما غلبت على الكلام القديم سمة الانتصارية والتحيز المعرفي والأيديولوجي سواء في جدال وحجاج النحل داخل الملة الواحدة أو في نقد الملل الأخرى، يسعى الكلام الجديد للموضوعية مع التحيز المعرفي وليس التحيز العقدي، اتكاء على فلسفة الدين، ونسبية الفهم رغم تأكيد ممثليه على عدم نسبية الحقيقة الإيمانية بالخصوص.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) راجع عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، م. س، ص 71.

ويختصر البعض من المتابعين لتطورات الكلام الجديد هذه المسألة بقوله: "إذا كان الكلام القديم أحادي المنهج فإن الكلام الجديد متعدد المناهج" ولكن لا يصح هذا القول خاصة وأن علم الكلام القديم كان متعدد المناهج ولم يكن منغلقا على منهج واحد، بل استخدم كل ما أتيح له في عصر ويدعمه في مهمته في رد الشبهات عن الأحكام التي أوردها واضع الملة.

ويلحظ أحمد قراملكي ملاحظة مهمة حيث يفرق بين المناهج والتوجهات قائلا: "من المناسب التذكير بالتمييز الذي بين المنهج والتوجّه Method and approach فالمنهج يطلق عادة على أساليب النقد والإثبات والإبطال في مقام الحكم والتقييم، أما التوجّه فيطلق على أسلوب الباحث في جمع المعلومات واكتشاف الحقيقة، وبهذا المعنى يكتسب كل من المنهج والتوجه ظروفا منطقية متمايزة، وعلى هذا الأساس تنحصر المناهج الكلامية غالباً بمقام الدفاع (إثبات التعاليم وابطال الآراء المعارضة)، بينما تختص التوجهات بمهمة تصحيح العقائد وعرض المعتقدات الدينية"[1].

وعن توجهات المتكلمين القدامى يقول قراملكي إنها كانت: "كتوجهات كل أرباب المعارف المتداولة آنذاك، توجهات مباشرة، بينما نادراً ما نلاحظ اليوم توجهات مباشرة" أما توجهات المتكلمين الجدد فهي تنحو -كما يقول قراملكي- نحو: استعمال وتوظيف الفروع الوسيطة Interdisciplinary في تفسير الظواهر الدينية، فالمسائل الكلامية الجديدة في فهم المتكلمين المعاصرين مسائل متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول لا يمكن اصطيادها إلاّ بدراسة الفروع الوسيطة.

ورغم أن التحوّل في التوجهات من أهم التحولات الكلامية، إلاّ أن حصر التجدد فيها خطأ بيّن واقتصار مغلوط على وجه من وجوه الشيء دون هويته الكلية[2]، فقد تتعدد التوجهات داخل هذا العلم، ولكن هذا التعدد لا يعني وجود علم كلام جديد بالحقيقة أو التحقق، وليس أدل على ذلك من تعدد التوجهات الفلسفية والاجتماعية الحديثة وما بعد الحديثة، التي لا تكف عن الإنتاج والتوالد، ولكن يعني ذلك علم فلسفة أو علم اجتماع جديد.

ولعل من الواضح أن ما يطلق عليه علم الكلام الجديد يتمايز بتوجهاته الجديدة، التي تتعاطى قضايا ومناهج لم يعرفها الكلام القديم، ولكن يتماس معه في كثير من الأحيان، وإن اتسع ليمثل

---

(1) أحمد قراملكي م. س.

(2) المصدر نفسه.

فلسفة دينية إسلامية ذات بعد باطني أكثر منه تأسيس مستقلا أو منفصلا عن التراث الكلامي السابق، ولا يمانع حيدر حب الله وعبد الجبار الرفاعي وأبو القاسم فنائي وصف ما نعرفه بالكلام الجديد بـ"فلسفة الدين"[1]، ولكن يؤكدان على تسميته بعلم كلام جديد، فهو أقرب لفلسفة الدين منه إلى علم الكلام الجديد، حيث تمتاز الأولى بمنهجية فلسفية في قراءة الدين، تطل على الظاهرة الدينية إطلالة محايدة، أو موضوعية، قد تنفي الإيمان وقد تثبته وفق تصورها، ولكن لا يعلن انتماءه لدين معين شأن المتكلمين القدامي والجدد، وهو ما يجعل قراملكي يقول: "إذا نجحنا في القيام بعملية فرز لهذين العلمين، فإننا لن نجد حينئذ فارقاً وجيهاً بين الكلام القديم والجديد لا في الموضوع ولا في المنهج، بل ولا في الغاية"[2].

وهو شبيه بما يتجه إليه مفكرنا العربي الكبير أبو يعرب المرزوقي في دراسته العميقة حول فلسفة الدين، الذي يرى المتكلمين الجدد فيه جاهلين بالفارق بين تحديث الإسلام وتمسيحه؛ -أي جعله مسيحيا- حيث يقول انطلاقا من مفهومه لفلسفة الدين، حيث إنه رغم تنكره لقضايا علم الكلام القديم، إلا أنه يرفض استبدالها بما يسمى بعلم الكلام الجديد قائلا: "لا نعتبره جديدا فضلا عن أن التجديد لا يقع من دون الشرطين التاليين:

الأول: هو أن عملية تجاوز الكلام الثاني للكلام الأول لا تكون بمجرد القطع والتناسي، بل لابد من بيان كيفة الانتقال ببيان أسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام القديم قد فشل في علاجه.

والثاني: أنه لابد من النقلة المفهومة من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى آل إليها بمقتضى ما أدرك من الحال السابقة وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة توصل إليها"[3].

وفي هذا ينطلق المرزوقي من موقفه المناهض لعلم الكلام -قديمه وجديده معا- حيث يرى في كليهما غيّما على الثورة القرآنية والفهم الصحيح للقرآن، قائلا: "ذلك أن جلّ قضايا علم الكلام الإسلامية يمكن إرجاع ما استعوص منها إلى تأويل الرموز القرآنية فضلا عن سوئه الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والأسلوب القرآني خاصة. كما أن جلّ قضايا

(1) راجع العقلانية وعلم الكلام الجديد. م س.

(2) أحمد قراملكي. تجديد علم الكلام. م س.

(3) أبو يعرب المرزوقي. «دروس في فلسفة الدين بديلا عن علم الكلام». موقع الفلسفة- فضاء أبي يعرب على الرابط التالي:

http://www.alfalsafa.com/dourous%20fi%20falsafat%20addin.htm

الكلام المسمى جديدا مصدرها سوء فهم الأمر الذي يجعل الأزمة الإسلامية الفكرية والحضارية والوجودية الحالية تمثل لأعماق الأزمة البشرية في عصرنا بحيث إن مصير العالم كله رهين علاج بؤرتي الثورة الإسلامية لصلة ذلك كله بالثورة القرآنية التي أفسد شروط فهمها الخطاب الكلامي[1]."

4. التمايز في الأهداف والوظائف:

يبدو الكلام الجديد -حسب ممثليه- متمايزاً عن الكلام التقليدي من حيث الأهداف، فالأهداف التي صاغ القدماء أفكارهم الكلامية لبلوغها لا تخرج عن صنفين: الدفاع عن المعتقدات الدينية؛ أي إثبات الآراء الدينية وإبطال الآراء المعارضة، أو اكتساب المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي السماوي. ويزعم البعض أن المتكلم المعاصر يعيش في فضاء آخر، ويتحدث مع مخاطبين آخرين، بحيث لا يحتاج، ولا يمكنه أساسا، أن ينصب الأهداف السابقة أمام عينيه أهدافا يُكرّس لها جهوده ومباحثه، وإنما يرى مهمته المتناسقة مع الظروف الحديثة، هي تفسير الايمان وتقديم الدين للناس، وقد سبق أن أوردنا كلاما لشبستري في هذا الاتجاه.

5. التجدّد في الهندسة المعرفية للعلم

فالتغييرات التي تعرّضت العلوم لها لم تكن محصورةً في نطاق المسائل والمنهج والمبادئ، بل تعدّتها لتشمل مجموع هذه الأمور، نتيجة التطورات المعرفية والسياسية والثقافية المستجدة مع العصر الحديث، والتي فرضت أسئلتها واستدعت إجاباتها العقدية من قبل المتكلمين الجدد، فغيرت في المباني والمناهج والأهداف والوظائف مما صنع هندسة معرفية جديدة مختلفة عن النظام المعرفي للعلم القديم، وهو ما يبيح تسميته وطرحه وشرعية الاعتراف بتجاوزه له[2] التي لا زالت محل تحفظ من المتحفظين على هذه التسمية لعلم كلام جديد ينعون به علم كلام قديم.

(1) المصدر نفسه.

(2) حيدر حب الله. م. س.

## على سبيل الخاتمة

رغم أن هناك أطروحات متعددة تصب في طرح علم كلام جديد، خاصة لمجتهد شبستري وعبد الكريم سروش، إلا أن بقاء الجدل حول تسمية هذا العلم وهويته المعرفية ووظائفه لا زالت محل خلاف في الغالب، هل هي علم جديد أم مجرد محاولات للتجديد، أم أنها أحرى بتسميات أخرى من قبيل فلسفة الدين أو «علم النظريات العقدية[1]»؟ وهي تسميات لا زلنا نراها غير دقيقة، خاصة وأن كثيرا مما يطرحه الكلام الجديد مسبوق إليه، سواء في همه الباطني أو روحيته بتعبيرات ملكيان، فقد عرف التراث الصوفي الإسلامي قريبا من هذه التوجهات، حتى بشرية الدين ذاتها، كما عرف التراث الفلسفي والإصلاحي من قبل النعماني وبعده مع أسماء كالسيد أحمد خان وكمالك بن نبي ومحمد إقبال وأبي الكلام أزاد ومحمد فريد وجدي ورشيد رضا -في مرحلته الأولى-، طروحات كثيرة في هذا الاتجاه، كما لا زال يلامسها بشكل كبير كتابات النهضة العربية المعاصرة.

ولكن يبقى التساؤل: هل استنفذ علم الكلام القديم أغراضه سواء على المستوى الإسلامي ككل، في ظل حملات دعوية وتبشيرية نشطة، اتخذت من ثورة المعلومات والانترنت سبيلا ومسربا لوجدانات الناس، وتثير من التاريخ ما تشعل به الواقع كل يوم؟ أو على المستوى الطائفي في ظل جدل مذهبي وتبشير مذهبي لا زالت أوار معاركه مستعرة على المستوى الوطني في بلد كالعراق أو على المستوى الأممي الإسلامي ككل؟ ويكفي أن هناك جماعتان تتطاحنان في بلد كباكستان منذ ما يزيد عن عقد أحدهما تسمى «جند الصحابة» انتسابا للسنّة، والثانية تتسمى «جند محمد» انتسابا لآل بيته الطاهرين، ولم تخف بلدان كمصر والمغرب في السنتين الماضيتين قلقهما مما يسمى «التبشير الشيعي» الذي صار ينشط حتى في إفريقيا وبلدان أخرى، وإن لم أكن ضده ولكن لا شك أن المدونات العقدية له حاضرة، كما أن المدونات والمقولات المناهضة له تحضر بالتأكيد كرد فعل عليها.

(1) هذه التسمية يرجحها حيدر حب الله.

بل إذا ذهبنا للفضاء السنّي الإسلامي وجدنا الصراع بين المذاهب الإسلامية الأشعرية من جهة والسلفيات الوهابية والحديثية من جهة أخرى، والماتريدية والصوفية وأخيرا الأحباش، مما يعني أننا لازلنا اجتماعيا أو على مستوى الحد الأعلى -الاجتماعي من الدين- نعيش مقولات الإسلاميين القدامى بشكل معاصر وبنفس طقوسهم في الغالب.

ما أردنا الإشارة إليه أن ما يعرف بالكلام الجديد أو محاولات تجديد الكلام القديم ليس إلا صيحة في فضاء الإصلاحية الإسلامية، متعددة الصيحات، دون قدرة على الفعل في ظل عمق ماضوي راسخ في الوعي العام، وتكلس على مستويات السياق تصعب بل تعوق دائما إمكانات الحراك.

# مشكلة العلوم الإسلامية
# عند الإصلاحيين في العصر الحديث

د. معتز الخطيب
الملتقى الفكري للإبداع - سوريا

## مقدمة

إن الإحساس بأزمة التخلف الذي حاق بالمسلمين ومجتمعاتهم، واليقينَ الإيماني -الذي ما انفك تعقد القلوب عليه أطرافها- بأن الإسلام قادر على تحقيق الشهود الحضاري، كان قدرًا مشتركًا بين رواد الإصلاح ومشاريع التجديد في القرنين الماضيين، وهذا كان دافعَ التجديد ومحرِّكه. لكن إدراك جوهر الأزمة وأسبابها كان مُضطرَب العقول والأنظار، فكلٌّ نظر إليه من زاويةٍ رآها مَكمنَ العلل، وعليها أقام رؤيته، وحولها دارت همومه وانشغالاته وكتاباته. وكان أبرز تلك الانشغالات وأهمَّها -من وجهة نظري- الانشغالات المعرفية بتجديد العلوم وبحث مشكلاتها والنهوض بعقلية العالم والمتعلم لاستئناف الدور الحضاري من بوابة الإصلاح المعرفي.

والانشغال المعرفي شكّل عصب المسيرة الإصلاحية التي اتسعت آفاقها وموجاتها فعمّت الشرقَ والغرب الإسلاميَّين، ولا عجب في ذلك، فالاهتمام بمسألة تدوين العلوم والتأليف فيها يُعدّ من «مبادئ نهضة الفكر البشري»، وقد وُجدت نصوص وصياغات مختلفة للعديد من الإصلاحيين في العصر الحديث تتناول انتقادات جزئية أو كلية لما آلت إليه العلوم الإسلامية، إما في ذاتها وبِنيتها أو في تآليفها وتعليمها، لكن تبقى محاولة العلامة الطاهر بن عاشور متميزة لجهة إفرادها بالتأليف والشمول ووضوح توجهها الإصلاحي، فهو قد شخّص مُشكِلة العلوم الإسلامية في الأعصر المتأخرة، ونَقَدَ أوجه الخلل وحال الجمود الذي آلت إليه، وبنى رؤيته الإصلاحية وحدد مسالك النهوض فيها لأجل مواكبة ما أسماه «العقل الجديد».

وابن عاشور يعزو أسباب فساد العلوم إلى فساد المعلم، وفساد التأليف، وفساد النظام العام، فهو يعيب «جهل المعلم أو المؤلف أو واضع نظام التعليم بمراتب الأفكار ومقدار قبولها، وبمراتب العلوم بالنسبة إلى قابلية الأفكار». وعليه، فهو يبحث في المشكلات البِنيوية للعلوم الإسلامية كما وقف عليها دارسًا ومدرِّسًا، متعلّمًا فعالمًا فمعلِّما.

تقدم هذه الورقة قراءة تحليلية نقدية للمقاربة الإصلاحية لمشكلة التعليم والعلوم الإسلامية في العصر الحديث، فهي ستحاول رسم ملامح وعي الإصلاحيين بأوجه مشكلة العلوم بما يتضمن مشكلة التعليم والتأليف، وفي سبيل ذلك ستنقب في نصوص أبرز رجالات الإصلاح في مصر والشام والمغرب العربي الكبير، مع تَلَمّس أوجه الإصلاح المقترحة لمواجهة حالة التأخر التي حفّت بالعلوم وقعدت بها عن مقاصدها.

لكن لماذا هذه العودة إلى التاريخ وإن كان تاريخًا قريبًا؟ لأن الورقة تفترض أن تشخيص الإصلاحيين لمشكلة العلوم لا يزال راهنًا، فهو تشخيص لحاضرنا أيضًا؛ لأننا لم نفارق تلك الحال التي قاموا بنقدها وتشريحها، ذلك أن العلوم الإسلامية التي لا تزال تُدَرَّس في معاهدنا وجامعاتنا لم يطرأ عليها تغيرات جوهرية، فضلاً عن شدة اعتمادها على كتب وتقريرات المتأخرين، كما أن حالة التعليم لا تكاد تخالف ما كان عليه الحال زمن ابن عاشور نفسه كما يبدو من تشخيصه!

## أولا: ضرورة الإصلاح التعليمي

شكّل إصلاح التعليم مطلبًا نهضويًا أساسيًا لدى عامة إصلاحيي القرن التاسع عشر، بناء على تشخيصهم لأزمة الانحطاط؛ إذ رأى كثير منهم أن الدواء أولاً «في تنوير الأفكار بالتعليم» بتعبير الكواكبي (توفي 1902م)[1]. وقد تنوع كلام الإصلاحيين في هذا الأمر ما بين حديث عن إصلاح إداري، وآخر دراسي، وثالث يتعلق بإصلاح ما لحق العلوم نفسها من خلل، ورابع يتعلق بإعادة تصنيف العلوم ودراسة علوم جديدة تم استبعادها أو هجرها أو القول بكفرها!

(1) تنبغي الإشارة هنا إلى اختلاف الإصلاحيين فيما بينهم. حول العلاقة بين التعليم والنهضة. ففي حين نجد أن «التفكير العلّيّ الأحادي ميز إلى حد بعيد كلاً من محمد عبده ورشيد رضا والمغربي والغلاييني وأرسلان. وهو التفكير الذي يُدير النهضة والتأخر على علة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق» كما يلاحظ فهمي جدعان في أسس التقدم ص462. فإن آخرين قد رأوا في التعليم أحد سبل العلاج. كالكواكبي مثلاً. وكان إدراكهم لمشكلة الانحطاط إدراكًا شموليًا وليس أحاديّ العلة.

وهذا التوجه الإصلاحي العلمي والتعليمي نجده مبثوثًا في نصوص كثير من الإصلاحيين آنذاك على اختلاف أمكنتهم، وإن اختلف إدراكهم لشكل العلاقة بين التعليم والنهضة وعلة الانحطاط هل هي علة واحدة أم متعددة؟ ففي حين نجد أن «التفكير العلّي الأحادي ميز -إلى حد بعيد- كلاً من محمد عبده ورشيد رضا والمغربي والغلاييني وأرسلان، وهو التفكير الذي يُدير النهضة والتأخر على علة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق[1]»، فإن آخرين -كالكواكبي مثلاً- قد رأوا في التعليم أحد سبل العلاج، وكان إدراكهم لمشكلة الانحطاط إدراكًا شموليًا وليس أحاديّ العلة. وإن كان الملمح الطاغي على اشتغال الإصلاحيين السلفيين الشوام والمصريين وحتى المغاربة هو الإصلاح التعليمي الذي امتد -في بعض الأحيان ومع بعض الشخصيات- إلى إصلاح العلوم نفسها.

فمحمد عبده يقول: «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام؛ فإن إصلاحه إصلاح للمسلمين وفساده فساد لهم[2].» وقد كان أحد أغراض مجلة «المنار» منذ مقالها الافتتاحي من العدد الأول عام 1898م «الحث على التربية والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، ومجاراة الأمم في الأعمال المفيدة وطَرْق أبواب الكسب والاقتصاد». وكان رضا قد أوضح في درسيه اللذين ألقاهما في المسجد الأموي سنة 1908م «إمكان الجمع بين هداية الدين وبين جميع العلوم والفنون التي عليها مدار العمران في هذا العصر، إذا صلحت طريقة التربية الدينية والتعليم[3]»، فـ«التربية والتعليم هما الركنان اللذان يقوم عليهما بناء سعادة الأمة والعاملان الرافعان إلى قمة السيادة[4].»

وكان من وظائف الجمعية التي اقترح الكواكبي تشكيلها باسم «جمعية تعليم الموحدين» لمعالجة داء الأمة؛ أيقاظ فكر علماء الدين إلى أمور منها: «إصلاح أصول تعليم اللغة العربية والعلوم الدينية وتسهيل تحصيلها بحيث يبقى في عمر الطالب بقية يصرفها في تحصيل الفنون النافعة[5].»

أما ابن باديس فقد كان صريحًا كل الصراحة في القول: إن «صلاح التعليم أساس الإصلاح»؛

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم، ص462.

(2) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ص425.

(3) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد 11، 12/941.

(4) المرجع نفسه، مجلد 1، 30/567.

(5) انظر: الكواكبي، أم القرى، ص186-178.

لأن التعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره»[1].

ويعيد المغربي إلى الأذهان أنه سأل الأفغاني مرة عن «أية الطرق نسلك للمّ الشعث وانتشال أمتنا الإسلامية من هوة انحطاطها؟» فكان جوابه أنه لابد في الوصول إلى هذا الغرض من «حركة دينية» هي في الحقيقة «إصلاح ديني» شبيه بحركة لوثيروس الدينية؛ أي أنه «إصلاح علمي تعليمي محض»[2].

ومن المهم أن هذه الدعوات لم تكن دعوة رجل واحد فانتشرت، بل بعضها كان متزامنًا مع الآخر وليس وليدًا عنه، صحيح أن المغربي كان متأثرًا بأفكار الأفغاني، ورشيد رضا كان متأثرًا بعبده، لكن يبدو لي أن الجزائري والقاسمي في دمشق وابن باديس في الجزائر كانوا مستقلين بدعوتهم تلك، التي يبدو أنها كانت حسًا عامًا مشتركًا بين إصلاحيي تلك المرحلة على اختلاف أماكنهم؛ بفضل التيار الفكري الذي كان يتبلور من خلال الصحبة والمناقشات والمراسلات والرحلات، وقبل كل ذلك بفضل مبلغ الجمود وتردي حال العلوم الإسلامية الذي كان قاهرًا للجميع في المعاهد الدينية[3] وبين صفوف علماء ذلك الوقت الذين توحّد الإصلاحيون جميعًا على نقدهم ونقد أحوالهم. فضلاً عن أن تونس قد شهدت محاولات إصلاح تعليمي عديدة في زمن مبكر، خلال القرن التاسع عشر، في سنة 1842م أثناء حكم أحمد باي (1837–1855) وفيما بين سنتي (1870 و1878) على يدي خير الدين باشا الذي كان له دور حاسم في دفعها وإنجازها بإنشاء المدرسة الصادقية، وإصلاح التعليم الزيتوني[4]، الأمر الذي جعل محمد عبده يقول: «إن مسلمي الزيتونة سبقونا إلى إصلاح التعليم حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرًا مما عليه أهل الأزهر»[5].

---

(1) آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الجزائر: درا مكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1968، جزء 1، 2/217، وانظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان: دار الشروق، ط3، 1988م ص461-459.

(2) عبد القادر المغربي، البينات (الإصلاح الإسلامي: 1909م)، 1/302. وانظر: جدعان، أسس التقدم، ص438 وما بعد.

(3) انظر نبذة عن تلك الأحوال في: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 1980م ص20-12. وزهير الزوادي، تناقضات المشروع الإصلاحي لدى بيرم الخامس، تونس: الأطلسية للنشر، ص14.

(4) انظر: الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية، ط1، 1967م ص96 وما بعدها، وج. س. فان كريكن، خير الدين والبلاد التونسية (1881-1850م) تونس: دار سحنون، ط 1988م ص212-200، ومحمد العزيز الساحلي، قضية التربية والتعليم من خلال فكر زعماء الإصلاح، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م ص14، وص73.

(5) مصدق الجليدي، رواد الإصلاح التربوي في تونس، تونس: دار سحر، ط1999م ص72، وانظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص181: فإن فيه: «لقد شهد الأستاذ الشيخ محمد عبده حين حلّ بتونس سنة 1331هـ بأن التونسيين أشد

## ثانيا: مشكلة التعليم

قديمًا «كان أساطين العلماء يهتمون بتحسين أساليب التعليم، فهذا القاضي أبو بكر بن العربي الأندلسي قد تكلم في كتاب الرحلة وفي كتاب العواصم على أسلوب التعليم عندهم، وانتقد واستحسن وبيّن طريقًا صالحًا، وكذلك ابن خلدون»[1].

لكن هذا الاهتمام بتحسين الطرائق تَعمّق لدى بعض المتأخرين؛ على توجهين: توجه إصلاحي وآخر تقليدي. فالإصلاحي كان مدفوعًا بفعل تراكم الانحطاط، وتَبَدل الأحوال، تحت وطأة البحث عن التقدم الذي أدرك أنه لا يُنال إلا من مدخل إصلاح العلوم والتعليم. أما التقليدي المنادي بإصلاح التعليم وطرائقه ونظامه وكتبه، فقد كان مدفوعًا بفعل سوء أحوال التعليم وقلة التحصيل بالمقايسة مع حال العلم لدى الأئمة السابقين.

وهذا التقسيم والتشخيص بَنَيتُه على كتابين نادرين كُتبا مطلع القرن العشرين، ولا أعرف أحدًا سبقهما إلى إفراد معالجة هذا الموضوع بكتاب مستقل[2]، والكتابان يعكسان ذينك التوجهين بأجلى صورة، وهما كتاب «التعليم والإرشاد» لمحمد بدر الدين النعساني (نُشر سنة 1906م)[3] وكتاب «أليس الصبح بقريب» للطاهر بن عاشور (أتمه سنة 1910 وطُبع للمرة الأولى 1967م)، فالنعساني كان «من المقتنعين بسوء الحالة العلمية ووجوب السعي وراء إصلاحها»[4]، ولذلك تكلم في التعليم لثلاثة أغراض: «بيان ما تمس حاجة المسلمين إلى الاشتغال به من العلوم وما لا تمس، وبيان حقيقة المؤلفات التي يشتغل بها طلاب العلوم الشرعية وذكر النافع منها من غيره، والإشارة إلى ما يجب الاشتغال به من الكتب الجيدة النافعة، والنظر في طرق التعليم وكيفيته في المدارس الإسلامية عامة، وبيان جيدها من رديئها، وذكر طرق التعليم النافعة التي كان يجري عليها التعليم في القرون الأولى ليُعمل بها في أيامنا هذه»[5]، فهو يكاد يُحيل أسباب «سوء الحالة العلمية» إلى

---

قبولاً للرقي من المصريين لو قيّض لهم رجال ينهضون بهم».

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص9.

(2) ثمة كتاب قد يكون له صلة هنا وهو: عبد المتعال الصعيدي، نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف، طنطا: المطبعة العمومية، ط 1918م.

(3) لابد من توجيه الشكر هنا للدكتور محمد كمال إمام على تكرّمه بتزويدي بنسخة من كتاب النعساني.

(4) انظر: محمد بدر الدين النعساني، التعليم والإرشاد، مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1906م، ص148، و219، و268.

(5) المرجع نفسه، ص5-7.

«فساد طريقة المعلمين تأليفًا وتعليمًا»، وأنه داء قديم سبق إلى تشخيصه ابن خلدون قبل قرون[1]، وغرضه من ذلك بيان فساد كتب المتأخرين، بما يقتضي تركَها والعودة إلى كتب المتقدمين.

أما ابن عاشور، فيُحيل أسباب تأخر التعليم إلى «نوعين: نوع يرجع إلى الأسباب العامة التي قَضَت بتأخر المسلمين –على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم–، ونوع يرجع إلى تَغَيّر نظام الحياة الاجتماعية في أنحاء العالم تَغيُّرًا استدعى تَبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية، وهذا التغير قد استدعى تغير أساليب التعليم ومقادير العلوم المطلوبة وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم»، وهذا كله أفضى إلى فساد المعلم، وفساد التآليف، وفساد النظام العام[2].

ولابد من القول: إن نقد نظام التعليم وما آلت إليه أحواله، شكّل حالةً عامةً عند ذوي الهمّ الإصلاحي –وإن لم يكونوا إصلاحيين بالمعنى الذي استقر للإصلاح–، بل إننا نلحظ أمرًا آخر يشكل هو، أيضًا، حالة عامةً موازية لتلك الحالة، وهو وجود معارضة لنوازع الإصلاح في ميدان التعليم، كانت تنهض، باستمرار، لمواجهة ومجابهة تلك المحاولات الإصلاحية، فمن ذلك أن محمد خليل المرادي (توفي 1206هـ/1792م) وصف عيوب التعليم في الأزهر في جملة أمور، كان منها عيوب إجرائية وتنظيمية، وعيوب منهاجية، فمن العيوب المنهاجية: «تحديد الموضوعات وضيق النظر في التدريس. فقد كان الهدف في التعليم تَلَقي بعض المعلومات المحدودة. أما تجاوز هذه المعلومات أو مجرد التساؤل عن صحتها فقد يثير شكوك ومقاومة العلماء، أو قد يصل إلى حد العقاب والطرد من المعهد أو فقدان مصدر العيش ناهيك عن التشهير[3]».

وما هذا التشخيص لمشكلة التعليم إلا مظاهر لحالة الجمود والتقليد التي سادت في الأعصر المتأخرة، فعمَد الإمام الشوكاني (ولد 1760م في اليمن) إلى تشريحها ونقدها حين نَبَذَ التقليد وبيّن حال المقلِّدة فقال: «فإذا تكلم عالم من علماء الاجتهاد –والحال هذه– بشيء يخالف ما يعتقده المقلدة قاموا عليه قومة جاهلية. ووافقهم على ذلك أهل الدنيا وأرباب السلطان. فإن قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا ذلك، وهم –بفعلهم– مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلدة؛ لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم وذبوا عن الأئمة المتبوعين وعن مذاهبهم التي

(1) المرجع نفسه، ص78، و105.

(2) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص115-114.

(3) محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 2/282- 283. نقلًا عن: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص15.

اعتقدها أتباعهم، فيكون لهم بهذه الأفعال -التي هي عين الجهل والضلال- من الجاه والرفعة عند أبناء جنسهم ما لم يكن في حساب[1].»

والغريب أن هذه الحال استمرت حتى رَأينا ابن عاشور -بعد أكثر من قرن من الزمان- يقول: «أصبح المبتكر عُرضة للنكاية أو الاضطهاد، ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين، وقد حدث أن تلميذًا فيما مضى اعترض مسألة فقيل له: نصّ عليها الأشموني، فقال: وما هو الأشموني؟ فرُفع لمن له نظرٌ فضربه ضربًا شديدًا...[2].»، ثم يتعجب قائلاً: «والعجيب أن من يشعر منهم بخلل الأحوال وخطر التزام المسير على النهج المتبع فيدعوه نصحه إلى إيقاظهم، يجد قبل شيء طوائفَ تنسبه إلى سوء المقصد، وتناظره بأن هذا النهج قد أوصل أسلافنا إلى أعلى مرتقى من النجاح...[3].»

والحال لا يختلف كثيرًا عن هذا في الشام ومصر، حتى قال محمد بدر الدين النعساني سنة 1906م، بعد أن قرر كثرة عدد المطالبين بتغيير نظام التعليم الحاضر: «ولقد كنا من عشر سنوات وما أن يستطيع أحد من أي طبقة من طبقات الناس أن يهمس بشيء مما نرفع به أصواتنا اليوم، ومن شعر منه بشيء من ذلك رأت عيناه ما لا يرى[4]»، ثم يتعجب من قوم يقولون: إن باب الاجتهاد مقفل، «وإن شموا من أحد رائحة دعوى الاجتهاد ولو في مسألة واحدة من مسائل الدين حملوا عليه حملة منكرة، وربما أكفروه وزندقوه[5].»

إن هذا البحث ليس معنيًّا -هنا- بأساليب التعليم وطرائقه الشكلية والإجرائية، ونظامه، وإنما تَتَوجه عنايته إلى منهجية التعليم، والقيم التي تُسهم في صياغة عقلية المتلقي للعلوم، على النحو الذي شخّصه الإصلاحيون.

وقد أوضح الشيخ عبد القادر المغربي الأطوار الفكرية التي مرّ هو بها من خلال تَلَقيه للتعليم، ففي مرحلة أولى تَلَقى المغربي العلمَ على والده الذي تَرَبى على التعليم الأزهري، فكان الأساسُ في

(1) محمد علي الشوكاني. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. تحقيق الشيخ إبراهيم حسن الأنبابي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط1347هـ. ص16-17.

(2) ابن عاشور. أليس الصبح بقريب. ص180.

(3) المرجع نفسه. ص114-115. وانظر: ص119.

(4) محمد بدر الدين النعساني. التعليم والإرشاد. ص4.

(5) المرجع نفسه. ص42.

التعليم «الاستسلامَ إلى كل ما جاء في الكتب الموروثة... والتصديق بنصوصها من دون تردد ولا ارتياب»؛ بحيث لا يكون ثمة مجال للنظر والتدقيق وإعمال الفكر في التفريق بين النصوص الدينية.

ثم في مرحلة ثانية اتصل بالشيخ حسين الجسر (توفي 1909م) واقتبس منه «تعاليم فيها الغثُّ والسمين، وأن بينها ما هو غير صحيح ولا معقول ولا منطبق على القرآن والسنة النبوية الصحيحة»، فوجب تمحيص ذلك ووزنه بميزان القرآن والسنة وطبائع العمران التي أشار إليها ابن خلدون خاصة.

وأخيرًا -وبعد اتصاله بجمال الدين الأفغاني وإنعامه النظر في دراسة تعاليمه- انتقل إلى الدور الثالث حيث «نفهم النص الديني فهمًا صحيحًا نراعي فيه قوانين اللغة وقواعد بلاغتها، ونستوثق من مطابقة النص للكتاب والسنة، ثم نجرؤ على التصريح بما فهمناه؛ سواء أوافق رأي غيرنا أم لا».

وبهذا فإن الإصلاح -عند المغربي- لم يُبنَ فقط على «تمييز النصوص والحرص على فهمهما فهمًا حرًّا»، وإنما بُني -أيضًا- على اطراح الباطل الدخيل عليها، و«الجهر بذلك كله من دون جَمْجمة في قول، أو تَقيَّة من ذي صَوْل[1]».

وفي تونس، جاء في ترتيب سنة 1292هـ: «ليس لأحد أن يبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلاً بعد آخر بالقبول، ولا أن يُكثر من تغليط المصنفين، فإن كثرة التغليط أمارة الاشتباه والتخليط، بل عليه أن يبذل الوسع في فهم مرادات الفضلاء، ولا يُلقي البحث إلا بعد التحري والإحاطة بأطراف الكلام والتدبر في فهم المراد»، وقد علّق عليه ابن عاشور بالقول: «... إن حظر النقد والبحث أمرٌ بإبقاء الفاسد على فساده، وهو شعبة من شعب الرضا بالموجود الذي هو من أكبر أسباب تأخرنا، وإن كان قد يَحسنُ في التعليم كي لا يُشوّش المتعلمين المبتدئين، أما حَظْرُ تغليط المصنِّفين «فأدهى وأَمَرُّ؛ لأن المؤلفين إذا خالفوا القواعد كما يقع للضعفاء منهم في بعض العلوم يقتضي ألا نبحث معهم وأن نُقرَّهم على ما قالوا، وهذا السبب الذي وسّع دائرة الخلاف عندنا؛ لأنّا مهما وجدنا غلطًا أثبتناه رأيًا ومذهبًا[2]».

(1) عبد القادر المغربي. جمال الدين الأفغاني: أحاديث وذكريات. القاهرة: دار المعارف، ط1948م، ص45-44. وانظر: جدعان. أسس التقدم، ص220.

(2) ابن عاشور. أليس الصبح بقريب. ص127-126.

ولذلك عدّ ابن عاشور من أسباب تأخر التعليم: سلب التعليم حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يَقرب منها، حتى أصبحت متابعة كل ما يُكتب فكرة سائدة في أهل العلم، «وهذا خلل بالمقصد من التعليم، وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، ومعنى الابتكار أن يصير الفكر متهيِّئًا لأن يبتكر المسائل ويوسّع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله، فيتقدم العلم وأساليبه، ولا يكون ذلك إلا بإحداث قوة حاكمة في الفكر تميّز الصحيح من العليل مما يُلقَى إليه، ولهذا الفرض انتخبت في عصور النهضة لكل أمة طريقة التعليم البحثي النظري، وهذه طريقة المتقدمين من المسلمين، فإنهم ما كانوا يتابعون رأيًا إلا بعد اتضاح دليله، وما كان تَعلمهم لعلوم أساتذتهم ومتابعتُهم لأقوالهم إلا ليجعلوها أصولاً يبنون عليه ما يُحدثونه، اقتصادًا في الوقت وتقليلاً للمسافة[1].»

ومن أسباب تأخر التعليم كذلك، الجمود على عبارات المصنِّفين، وقد سبق أن أشرتُ في مقدمة هذا البحث إلى بعض الوقائع التي تحكي طرفًا من إنفاق الأعمار في حلّ مشكلات ألفاظ الكتب وعباراتها. وقد عاب جمال الدين القاسمي على مَن سماهم «الحشْوية»[2] أنهم يَجمدون على العبارات في كتب الفقه، «يُذيبون فيها أدمغتهم ليفهموها ويستنبطوا منها منطوقًا ومفهومًا، ويضيّعوا أوقاتهم بما لا يُفيد الأمةَ شيئًا مذكورًا. ولو صرفوا أوقاتهم لفهم القرآن والسنة لأَتَوا منهما بالعجب العجاب، ونشلوا الأمة من تأخرها وجمودها»[3]، وهذه الحال نفسها التي عابها ابن عاشور على التعليم في الزيتونة من أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجري، حيث «كاد أن ينحصر التعليم في أسلوب الإلقاء دون تمرين شفاهي ولا كتابي، فيلقي المدرس المسائل العلمية ويجتهد في إفهامها للتلامذة وهم يسمعون، ثم يشتغل بألفاظ المؤلفين وما أُورِد عليهم من الإخلال في أداء المسألة بلفظ تام، وما أجيب به[4].»

ومن هنا عدّ ابن عاشور من أسباب تأخر التعليم، عدم إعطاء كل مرتبة من مراتب التعليم ما تحتاجه من الأسلوب اللائق بها والنافع فيها، ففي المرحلة الابتدائية يُطالَب التلميذ باستحضار المهم، ويُلقَى عليه ما له أثر عمليّ ويكرَّر سؤاله فيه، ويُكَلَّف بتحريرات يُظهر فيها أثر معرفته.

(1) المرجع نفسه، ص125.

(2) بدا لي أن هذا المصطلح شاع على ألسنة عدد من الإصلاحيين حينها. فقد استعمله رشيد رضا أيضًا وغيره.

(3) أباظة، جمال الدين القاسمي، دمشق: دار القلم، ط1، 1997م، ص308-307. وقد أحال إلى استانبولي، شيخ الشام جمال الدين القاسمي، ص58، 84.

(4) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص128.

وفي المرتبة المتوسطة يصير التعليم راميًا إلى تقوية التفكير والجمع والتحليل، وفي المرتبة العالية يصير التعليم يرمي إلى الاستنتاج والنقد. وفي كل تلك المراتب لا تكون العناية إلا باللب من العلم لا بالألفاظ والقشور[1].

ومما يدخل في مشكلات التعليم وأسباب تأخره كذلك، الوقوفُ عند مؤلفات المتأخرين، وبذل الأوقات والأفهام في فهم عباراتها وألغازها، ولذلك عاب محمد عبده على المتعلمين أنهم أهملوا كتب السلف، «ولا يقرؤون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتبه المتأخرون، يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع البحثَ في أدلتها وتصحيح مقدماتها...[2]»، «فَدَرَست علومُ الأولين وبادت صناعتهم، بل فُقدت كتب السلف الأولين –رضي الله عنهم–، وأصبح الباحث عن كتاب المدوّنة لمالك رحمه الله تعالى، أو كتاب الأم للشافعي رحمه الله تعالى، أو بعض كتب الأمهات في فقه الحنفية، كطالب المصحف في بيت الزنديق... هذا كله من أثر الجمود، وسوء الظن بالله، وتوهم أن أبواب فضل الله قد أُغلقت في وجوه المتأخرين[3].»

وكان هذا المطلب أحد المعالم الرئيسية التي بنى عليها النعساني كتابَه؛ إذ انتقد الكتب السائدة في تدريس العلوم الإسلامية كتابًا كتابًا، وأورد حجج بعض شيوخ الأزهر وغيرهم في التعويل على كتب المتأخرين، وراح يفندها، ثم قال: «فتَعَيَّن أن الرجوع إلى كتب المتقدمين في كل ما أُلِّف من العلوم خير من الاشتغال بكتب المتأخرين بما ذكرناه من البراهين على ذلك[4]»، وهو يُحيل هذا إلى مصادفة ظهور الطباعة لحالة «ضعف في العلم الديني، وتسلط العلماء الأغبياء على الحكام الجهلاء، فكان همّ المطابع المصرية طبع آثار هؤلاء الذين نشير إليهم وأشياخهم وبعض من يثقون بهم من علماء القرون الوسطى دون شيء من كتب المتقدمين لمخالفتها لأفكارهم».[5]

ومما يدخل في هذا المعنى قول ابن عاشور: «لو كان الناس أَحسنوا اختيار التأليف ونظروا في عوائق التحصيل فاستدركوا ناقصًا، وأصلحوا مختلاً لَمَّا كان التلميذ يقرأ طول زمانه وهو عاجز

---

(1) المرجع نفسه، ص127.

(2) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1993م، 3/360.

(3) محمد عبده، المرجع نفسه، 3/339. وانظر نحو هذا في: النعساني، التعليم والإرشاد، ص41.

(4) النعساني، المرجع نفسه، ص118-117. وانظر ص223-222 حيث يُجمِل الكلام على إصلاح طرق التعليم ويجعل في مقدمة ذلك استبدال هذه الكتب التي يتداولها الطلاب ويعتمدون عليها في معلوماتهم.

(5) النعساني، التعليم، ص144.

عن التكلم بكلام مُعرَب، ولا كان يقرأ الأصول وهو يوم يختم المحلّيّ لا يُحسن ترجيح رأي بله استنباط حكم».[1]

فجِمَاع مشكلات التعليم الديني بحسب الإصلاحيين ينحصر في حال الجمود وغياب حرية البحث والنقد بتعبير العصر، كما يتمثل في تعطيل ملكة العقل التي كانت من أهم ما ركز عليه هؤلاء جميعًا، وفي نقد تحوّل كتب المتأخرين إلى حجاب يحول بين العلماء وبين التواصل المباشر مع النصوص التأسيسية وكتب السلف على السواء، وأن صرف الجهود والأوقات إلى تحليل ألفاظ النصوص والوقوف على العبارات كان سببًا في شيوع حالة تأخر التعليم وفقدان العلماء «الحقيقيين»، وأخيرًا التيقظ إلى ضرورة الوعي بتفاوت نصوص التراث وأن فيها الغث والسمين؛ مما يقتضي ضرورة نَخْلِها وتنقيتها، واستعادة وانتخاب نُبَذ من التراث الإسلامي الأصيل لنشرها وقراءتها وقد نهض بهذا الواجب على الخصوص في الشام الشيخ طاهر الجزائري -وكان مرجعًا في هذا- ثم القاسمي الذي أفاد من الجزائري.

## ثالثا: مشكلة التآليف

تعكس التآليف في العلوم حالةَ العلوم نفسها ومآلاتها ومستوى الوعي بها، «فما العلوم إلا معاني التآليف، وإنها لا ترجو تَقَدُّمًا ما دامت محبوسة في تآليفها القديمة التي وقفت بها عند القديم منذ ستمائة سنة»[2]، فلا يمكن الحديث عن إصلاح تعليمي مع التغافل عن حالة التآليف عامة، والتآليف المرجعية التي تشكل السقف المعرفي للقيّمين على العلوم تأليفًا وتدريسًا، ولهذا كان بحث مشكلة التآليف المتأخرة حاضرًا بقوة لدى عدد من الإصلاحيين، بل إن أكثر مَن توسع في بحث مشكلة التآليف -عَلِمناه- النعساني وابن عاشور، مع الاختلاف الواضح بينهما في المنزع مما سبقت الإشارة إليه.

وأَوضحُ مَن رأيناه غاص في مشكلة التآليف هو الطاهر بن عاشور، فقد وصف سوء أحوالها فقال: «وقف بنا المسير وضاقت التآليف واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين: أَلِحُسن اتبعناه أم لقُبح نبذناه، وتَبَدَّلت العصور وتَقَدَّمت العلوم وطارت الأمم ونحن قَعِيدو علومنا

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص162.

(2) المرجع نفسه، ص160.

وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأة التقدم والرقي وتغيير الأحوال استمسكنا بقديمنا، وصفّدنا أبوابنا. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتُحسّه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر مما هو معلول: لوقوف تَقدم التآليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فَرُزِئَ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسُلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة لكلام الغير، واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل إليه قُدَر البشر[1].»

وقريبٌ منه النعسانيُّ الذي عاب التآليف التي عليها مدار التعليم في العالم الإسلامي، وكلُّها من تآليف المتأخرين، حَمَلَهم على وضعها حرصُهم على «استبقاء ذكرٍ لهم في دفاتر مؤلفي الإسلامي... وكلٌّ يَزعم أنه إنما حمله على ذلك قصور همم الناس عن التطلع إلى المطولات»، فحصل من جرّاء الاعتماد على المختصرات والشروح والحواشي أن «انحلّ بين أيدي المتعلمين نظامُ العلم، وذهب رَونقه، وأَظلم مشرقه، وتلاشى واضمحلّ حتى عَفَت آثاره ودَرَست معالمه»[2]، وغرضه من كل ذلك العودة إلى كتب المتقدمين.

ومن ذلك أيضًا أن محمد سعيد الباني لخص حالة التأليف -على هَدْي من شيخه طاهر الجزائري- فقال: «أنت ترى أن أكثر أسفار المتأخرين ومجاميعهم الضخمة خالية من دواعي التأليف؛ لأنه لا يسوغ لأحد -كما نقل ابن حزم[3]- أن يؤلف تأليفًا إلا في أحد أقسام مخصوصة ولا يمكن التأليف في غيرها، وهي إما أن يؤلف في شيء ما سُبق إليه يخترعه، أو في شيء ناقص يتممه، أو في شيء غامض يشرحه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه غيره فيصلحه أو شيء طويل يختصره بدون أن يخل بشيء من معانيه أو في شيء فيه حشو وتكرار وزوائد فينقحه ويهذبه ليقرب تناوله، وذلك صيانة للنفس من الإتيان بالعبث، وضنًّا بالوقت أن يضيع سدى». ثم قال: «ترى بعض المؤلفين -مثلاً- يتناولون كتابًا قد شرحه مَنْ سَلَفهم شروحًا عديدة، فيُعيدون شرحه بنفس ألفاظ الشرّاح السالفين دون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع في الأسلوب... فكم من مؤلفات ورسائل وشذرات مصنّفة في موضوع من الموضوعات لو خرَّجناها لوجدنا كل جملة أو نتفة مقتبسة من كتاب: لأن مؤلفيها لا يعرفون بديهيات العلم المؤلَّف به فضلاً عن عويصاته...[4]».

---

(1) المرجع نفسه، ص161.

(2) النعساني، التعليم والإرشاد، ص153-151.

(3) انظر ذلك في: ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، (ضمن رسائل ابن حزم)، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2007م، 1/186.

(4) محمد سعيد الباني، علماء الشام كما عرفتهم، جمعه حسن السماحي سويدان، دمشق: دار القادري، ط1، 1999م، ص62-61.

وأفاد أن شيخه طاهر الجزائري قال له كلامًا «مغزاه: أنّ لا فائدة اليوم من التأليف إلا إذا أتى المؤلف باختراع جديد وأبدعَ بأسلوب جديد. فينبغي -مثلاً- لمن يحاول الكتابة في علم أصول الفقه أن تكون كتابته مطابقة لمقتضيات روح العصر[1].»

ونحو ذلك رأى جمال الدين القاسمي، فجعل من «علامة هذا العصر نَبذ كتابات مثل كتابات "يوسف النبهاني"[2]، عاطلة عن المعرفة والثقافة»[3]. وقد لمس ديفيد كومنز هذه النزعة المتطورة لدى الإصلاحيين السلفيين في الشام حين أدرك أن «النزعة السلفية تضمنت أكثر من تغيير الطرائق: فقد سعت إلى إعادة تقييم كاملة للتراث الديني، وفضح زيف الكتب المعتمدة والعادات المتّبعة التي تفتقر إلى أساس واضح في الكتاب والسنة»[4]، ومن ثم يغدو ذا دلالة هنا إصدار القاسمي نسخة محررة من «إحياء علوم الدين» للغزالي، وهو الكتاب الذي سنجده أثيرًا لدى عدد من الإصلاحيين السلفيين، بما ينطوي عليه عنوانه من دلالة معبّرة، وبما ينطوي عليه تحريره كذلك وتنقيته مما فيه من أحاديث وقصص زائفة، وتم هذا باقتراح من الشيخ محمد عبده للقاسمي[5].

وجِماعُ القول في سبب انحطاط التآليف اختلافُ الحالة -كما سماها ابن عاشور- «فإنه لمّا سُدّت منافذ التفكير في العلم والتوسعة فيه، مال العلماء إلى التفكير في عبارات السابقين، ثم لمّا عُنُوا بطريقة الاستحضار مالوا في تآليفهم إلى الاختصار، ثم لما شعروا بسماجة الإعادة للمسائل ابتكروا طريقة خَلْط التأليف الذي يُؤَلَّف في علم بمسائل من علوم أخرى بأدنى مناسبة[6]»، وعليه فقد «أضرّت القناعة بالتآليف إضرارًا شديدًا وأفسدت أبوابًا كثيرة، أعني قناعة المتأخرين بما وصل إليهم من الأقدمين من غير أن يبنوا على أسوسهم، ثم هم بعدُ على قسمين، منهم من ينقل

(1) الباني. علماء الشام. ص103. وفي هذا المسلك تفسير لعدد من مؤلفات الجزائري والقاسمي التي لا يبدو منزعها الإصلاحي مباشرًا، إذ سلكت مسلكًا تعليميًا لا بد منه في تلك المرحلة في الشام، ويؤيده كلام رشيد رضا في المنار في حق القاسمي.

(2) النبهاني هذا شيخ وقاضٍ كان من خصوم الإصلاحيين السلفيين، والتقى الأفغاني وعبده، وكتب في الهجوم عليهما وعلى الألوسي في بغداد، مدعيًا أنه جرى تصويرهم زيفًا مصلحين دينيين، بينما سعوا في الحقيقة لتدمير الإسلام ونشر الإلحاد. انظر تفاصيل عنه في: ديفيد كومنز. الإصلاح الإسلامي. ترجمة مجيد الراضي. دمشق: دار المدى، ط1، 1999م. ص216-214. ومن مصنفاته: جامع كرامات الأوليات الذي يذكر فيه العجائب!.

(3) ظافر القاسمي. جمال الدين القاسمي وعصره. دمشق: مطبعة الهاشمية، 1965م. ص590.

(4) كومنز. الإصلاح الإسلامي. ص137.

(5) المرجع نفسه. ص110.

(6) ابن عاشور. أليس الصبح بقريب. ص169.

كل ما وصل إليه، ومنهم من يرتقي فيُزَيِّن تأليفه بالنقل عن العلماء المشاهير[1]».

وأصل ارتقاء التآليف وتَدَليها محكومٌ -في طبيعة الزمان- إلى حال الأمة، وأصل الشعور بالتآليف مبدأ من مبادئ الشعور بتخليد العلم لنصح الخلف، وهذا من مبادئ نهضة الفكر البشري، لا يجحده الإنسان ما لم يشعر أولاً بالحاجة إلى العلم وبسعته وبأنه يتكامل بتلاحق الأفكار، وبأن الأفكار لا تستوي في منشآتها، فإذا شعر بهذا كله، شعر بوجوب إثبات ما وصلت إليه آراؤه ليكون من ذلك أولٌ لثانٍ فثالث فصاعدًا[2]».

ويمكن تحديد مشكلات التآليف -وفق نظر ابن عاشور- بأمور:

منها: الخروجُ من جادة العلم إلى مناقشات اللفظ والتعقيدات، «ومن العجب أن صار المؤلف يصرف جهده إلى أن تكون عباراته مضبوطة جارية على الصواب، لكنها غير واضحة في مراده، فكأنه يقتنع بكونها مؤدية للمراد في ذاتها، بقطع النظر عن عُسر استفادة مُطالعها منها، ويُعبرون عن هذه الحالة بالطريقة العجمية، ونشأ للناس العكوفُ على تآليفهم والتنافس في فهم مرادها، وبذلك وقفت أفهام كثيرة عن التقدم في تحصيل مسائل العلوم»، واشتغل المؤلفون عن النقد، واعتَنَوا «باختزال حرف أو نقص كلمة كما فعل خليل وابن السبكي والمحلي والخونجي، حتى صار الكاتبون ينتقدون صاحب الاختصار في بعض التراكيب بأنه لو قال كذا لكان أخصرَ، فضعُفت الأفهام وتَهَيَّأت لشرح تلك المغلقات وإضاعة بقية الأوقات، والخصومة في معاني الكلمات... وبعد طول زمان صُرفت الأذهان عن الفائدة ونسي المؤلفون خطتهم، فأصبحت لا ترى التآليف إلا مناقشات وخصومات على الألفاظ والعبارات... فانحصرت دائرة التآليف في نقل ما قال المتقدمون، ترى تأليفًا يظهر بعد آخر، ولا تجد شيئًا جديدًا أو رأيًا أو تمحيصًا[3]».

ومنها: النقلُ المجرد في التآليف، فاضطُرّ المؤلفون إلى «متابعة مجرد النقول، والاصطلاح على أن يُسموها علمًا، ثم تَسَابق الناس إلى إظهار التافه من التآليف واقتنائه في المطالعة والتعليم[4]»،

(1) المرجع نفسه. ص173.

(2) المرجع نفسه. ص163.

(3) المرجع نفسه. ص165. و167. وتجب الإشارة إلى أن ابن عاشور يتحدث عن خمسة أنواع من التآليف يصف حالها مفصّلًا. المشرقية والمصرية والأندلسية والقيروانية والمغربية أو الفاسية. لكننا في هذا البحث عقمنا؛ لأننا رأينا تلك المظاهر التي نحددها أصبحت حالة عامة.

(4) ابن عاشور. أليس الصبح بقريب. ص169.

وقد سبق النعساني إلى العيب في كتب المتأخرين بالقول: إنهم «يعتمدون قولَ كلِّ مؤلِّف في أحكام الدين، وإن لم تكن الأحكام التي يذكرها في كتابه مما صحّ ثبوته عند الأئمة، ويقلّدونه في كل أبحاثه وأنظاره، وإن لم يُعرَف له مستندٌ يستند إليه، وإذا اعترض عليهم في ذلك معترضٌ نَسبوه إلى الاستخفاف بالدين وعدُّوه من الملحدين. أليس من العجيب أن يكون قول كل أحدٍ تَقَدَّم عصره وظهرت له بيننا مؤلفات حجةً في الدين، بل هي الدين المنـزل والشريعة المتبَعَة بلا نظر في درجة مؤلفها وقوة مآخذه؟! أليس من العجيب أن يكون قولُ كل قائل إذا خالف ما ذهب إليه صاحب المذهب -صراحةً- روايةً في المذهب؟![1]».

ويُحيل ابن عاشور السبب في ذلك إلى اغترار المؤلفين بما «رأَوا في تآليف الأقدمين من النقل عن أساطين العلماء، فظنوا ذلك -وحده- زينةَ العلم، فإذا كان السكّاكي ينقل عن الزمخشري وعبد القاهر فإنما يفعل ذلك في مواضع يريد بها البرهان على صحة معنىً أو بيان مذاقٍ، فما بالنا اليوم لا نسمع إلا قال فلان وقال فلان؟!.»

ثم يعقد موازنة بين تآليف المتأخرين والمتقدمين، فيقول: «كانت تآليف الأولين مفعمةً بالأنظار المبتكرة والمَنازع الاجتهادية في كل العلوم، ومن آثار ذلك التي لا تزال شاهدًا على مقدار إطلاق العنان للتآليف في شباب الإسلام ما نرى في الكتب من حكاية الأقوال، حتى إنك لتجد أقوالاً ما كان ينبغي أن يُتَسامح بعَدِّها بين الأقوال؛ لشدة ضعفها، ولكن احترام الأفكار هو الذي بعث المؤلفين على إثباتها وإحالتها إلى نقد المطالعين، حتى انقلب ذلك بالناس إلى اعتقاد أن كل قول مسطور فهو صحيح لا ينبغي الطعن فيه، ولا يُتَحرج من الأخذ به[2].»

ومنها: تخليط العلوم، وله صورٌ عدة، منه ما يكون تخليط مسائل العلوم بعضها ببعض، «كأن يكون يقرأ الكتابَ في مبادئ النحو -مثلاً- فلا يلبث أن يجد نفسه في نوادر ذلك العلم... ويرى نفسه في علم الكلام؛ لأن المتن قال في تعريف اللفظ: إنه الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية. فشرحه الشارح بأنه حركة في اللسان يخلقها الله عند حاجة المتكلم، فجاء المُحَشِّي يُريك أن الشارح لم تَزِلّ به قدمه، بل جرى على أصول الأشعري في الكسب، فجاءتك مسألة خلق الأفعال والخلاف بين الأشعرية والمعتزلة والجبرية، كل هذا والتلميذ... لم يَعرف بعدُ معنى الكلام،

(1) النعساني، التعليم والإرشاد، ص43-42.

(2) المرجع نفسه، ص168-167.

فكيف به إلى دقائق علم الكلام؟!

هذا كله يجب أن يُدحَض، فلا المنطق يُؤتَى به في مبادئ علم الأصول ولا فلسفة الأجرام في باب التشبيه، ولا الحواسّ الباطنة في الفصل والوصل من البلاغة، ولا التصوف في الفقه، ولا الخلاف في دلالة الكلام هل وضعية أو عقلية في تعريف الكلام من مبادئ النحو...[1]».

ومن تخليط العلوم ما يكون على مستوى التصور بالخلط بين الصلاح والعلم، فإذا كان الرجل من الصالحين وألف تأليفًا أو أنشأ شعرًا أدخلوا صلاحه في آثاره فعصموه من الخطل، وأعطَوا شعره رتبة الاختيار، ومن أمثلة ذلك ما في كتاب أزهار الرياض، لمّا تَعرض إلى البحث عن كتب الفقهاء وذكر أبا الحسن الصغير شارح تهذيب المدونة وقوله في شرحه: (يؤخذ من هاته المسألة كذا)، وقول ابن عرفة في حقه: (لا أدري طريق الأخذ ما هو، هل هو الاستنباط أو القياس أو المفهوم، وكلٌّ من هاته الأقسام يفتقر إلى شرط، ولا شيء من ذلك)، فقال المقّري صاحب الكتاب بعد هذا: (تنبيه: لا يقعْ في ذهنك قصور الشيخ أبي الحسن في قوله: يؤخَذ من هذه المسألة، أنه خفي عنه كيفية الأخذ. فاعلم أنه كان إمام وقته، وما أُخذ عنه حتى ظهرت على يديه الكرامات الخارقة في شفاء أصحاب العلل المزمنة وغير ذلك). فعدل عن التنويه بشأن أبي الحسن من الجهة العلمية والجلالة في الفقه إلى كونه شفى أصحاب العلل، وهكذا كانوا يأخذون كلام الصالحين فيَقضون به على العلم، وربما نـزلوه منـزلة ما لا يقبل الطعن[2]».

ومن تخليط العلوم جَعْلُهم العلمَ علمَ اجتهادٍ وعلمَ كشفٍ، وقولهم: شتانَ من بين من يأخذ من طريق الاجتهاد ومن يأخذ من طريق الكشف!. «ظنًّا منهم أن الصالح منـزه عن الغلط، وأنه إذا تكلم تكلم عن شبه وحي، وهو ما عبروا عنه بالكشف، وتوهموه أنه الاطلاع على مراد الله أو قراءة اللوح المحفوظ كما يقول الجهال من العامة، مع أن هذا الكشف خواطرُ تَعرض لأهل الصلاح وليست معصومة من الخطأ، ولقد كانوا يعتقدون –وما زالوا– أن الأمر المشكل إذا رُئيَ في النوم ما يُبيّنه فقد فُسّر بوجه لا يقبل الخطأ؛ لأنهم يرون الأحلام كشفًا، ويثقون بأنفسهم وهم نائمون بما كانوا يشكون فيها وهم أيقاظ»، ومن أمثلة ذلك قول سعد الدين التفتازاني بعد أن قرر إشكالاً: «ومما أُلهمتُ بين النوم واليقظة»، وقول قطب الدين الشيرازي في ديباجة شرحه للمفتاح: «إنه

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص172-171.

(2) المرجع نفسه، ص162-161.

قد أُلقي إليّ على سبيل الإنذار من حضرة الملك الجبار، بلسان الإلهام لا كوهم من الأوهام، حالَ نصب شبكة الغَيبة، وهي حال بين النوم واليقظة، ما أورثني التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار السرور[1].»

## رابعا: إعادة تصنيف العلوم

نجد مسألة تصنيف العلوم في الحضارة العربية بدءًا من أواخر القرن الثاني الهجري على يد جابر بن حَيَّان (200هـ)، غير أنها لا تستقوي إلا في أواخر القرن الثالث، وتصبح على أَشُدِّها في القرن الرابع. وكان ذلك النوع من التصنيف جزءًا من مهمة المفكر، وأنه لا يجوز لمن أخذ بسهم من الدراسة الفلسفية أن يُهمل هذا الجانب؛ لأن مزاولتها تعني دُربة فكرية على رؤية الأصول والفروع، وإبرازًا للقدرة على التصدي الواضح لأنواع المقولات. فالدافع الأساس الذي كان يُحَرِّك مثل تلك التوجهات هو دافع معرفي، يرمي إلى إدراك أو إظهار التكامل بين معارف الأوائل والمعارف الدينية، وكان من أقوى التصنيفات جاذبيةً ذلك التقسيم الثلاثي الذي يُستَنتَج من موقف أرسطاطاليس، ومُفاده قسمة العلوم إلى علوم نظرية، وعلوم عملية، وعلوم منتِجة أو آلية[2]. ومن التصنيفات الدالة هنا تصنيف ابن عبد البر للعلوم عند «جميع أهل الديانات» على ثلاثة، علم أعلى وعلم أسفل وعلم أوسط، فالأعلى علم الدين، والأوسط علوم الدنيا كالطب والهندسة، والعلم الأسفل هو إحكام الصناعات وضروب الأعمال[3].

غير أن التراجع التاريخي الذي وقع للعلوم في الفضاء الإسلامي، وفقدان الإيمان بالتصور الكلي والتكاملي للعلوم الذي حَكَم تلك التصنيفات، أدى إلى ظهور فتاوى ومقولات تحرِّم الاشتغال ببعض العلوم مثل المنطق والفلسفة، وتُخرجها من دائرة «العلوم الصالحة»، كما أدى إلى إهمال علوم أخرى من «علوم الدنيا» لصالح «علوم الآخرة»[4]، وقد أشار ابن عاشور إلى نحو ذلك حين ذكر ثمار علوم الفلسفة والتاريخ والأدب وغيرها، ثم قال: «نظر كثير من الناس إلى هاته العلوم

(1) المرجع نفسه، ص162.

(2) انظر: مقدمة إحسان عباس لرسالة مراتب العلوم لابن حزم، ضمن (رسائل ابن حزم)، مجلد 2، 11-4/7.

(3) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 2/46.

(4) ابتدأت هذه القسمة الثنائية لعلوم الدنيا وعلوم الآخرة في زمن مبكر، فنحن نجدها عند جابر بن حيان (200هـ) مثلًا. انظر: مقدمة إحسان عباس لرسالة ابن حزم: مراتب العلوم، (ضمن رسائل ابن حزم)، مجلد 2، 4/12.

نظرَ المغترّ بالظواهر، فَخَالوها عديمة الجدوى فاطّرحوها من التعليم واستبْقَوا البعض منها متابعةً للسلف حين رَأوهم عُنُوا بها[1].»

ولذلك اندفع الإصلاحيون لإعادة النظر في مثل تلك التصورات، وأدركوا -بعمق- ضرورةَ الأخذ بعلوم العصر التي كانت -في رأيهم- السببَ في نهضة الغرب، من أجل إعادة الاعتبار لها واستعادة التمدن الإسلامي، في محاولة لإعادة التوازن بين الدين والدنيا على السواء. ومن هنا نجد الشيخ سالم بوحاجب -مثلاً- قرر أن «ما ينبغي صَرْف الهمة إليه من العلوم»، على قسمين: قسم ينفع في الحياة الدائمة، كعلم أصول الدين والفقه وأصوله والتفسير والحديث، وسائر ما يُحتاج إليه في تلك العلوم كفنون العربية والمقدارِ اللازم من المنطق والحساب والهندسة والميقات. وقسمٌ ينفع في الحياة الدنيا كعلم الحكمة الذي يعين على تنمية العمران، وعلم التاريخ والجغرافيا والطب والحساب والمساحة والهندسة والفلاحة وسائر الصناعات، ثم يُحيل حالة التأخر في العلوم الدنيوية إلى «اعتقاد كثيرٍ منا أن التقدم في العلوم الدنيوية ينشأ عنه تأخر في الدين. والحال أن الواقع بالعكس؛ فإن الدين إنما تقهقر عند تأخر المسلمين في تلك العلوم»، بل إن بوحاجب ربط تلك العلوم الدنيوية بالمقاصد؛ لأنها «ترجع إلى حفظ الأمور التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين والبدن والعِرض والمال[2].»

وبالرغم من أن الكواكبي يتحدث عن «علوم دخيلة»، يكاد يُدين فيها الفلسفة والمنطق والكلام، فإنه يُفَرِّق بين نوعين من «العلوم الدخيلة»: نوع طرأ على الفكر الإسلامي حوالي القرن الثالث للهجرة، ونوع تلقاه المسلمون والشرقيون بعد ذلك بعشرة قرون، وهو من «علوم النهضة الأوربية الحديثة»، فأما «العلوم الدخيلة فيما مضى فقد كان أثرها مفسدة للعقيدة في بساطتها، ومدرجة إلى العجز والفتنة في الحياة العامة. وأما العلوم الدخيلة في عصره فقد كان أثرها الواضح قوةً لأصحابه وغَلَبة لهم على الجاهلين بها، وهداية إلى المصلحة والعمل والمعرفة بأسباب الحياة الواقعة[3].»

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص174.

(2) سالم بوحاجب، من نصه الذي ألقاه في حفل افتتاح الجمعية الخلدونية سنة 1314هـ وبيّنَ فيه أهمية العلوم التي تأسست الجمعية لبثها بين طلبة العلم، (منشور ضمن: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب)، ص110-107.

(3) عباس محمود العقاد، الرحالة كاف: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ط1959م، ص131-128.

ولم تختلف مقولات الإصلاحيين بشأن الأخذ بالعلوم العصرية، وأهميتها في سياق البحث عن التقدم، وهو ما سنلحظه في إشارات متعددة لدى الكثيرين منهم، في مصر والمغرب وتونس والشام، بل إن النعساني نفسه لا يجادل في أهمية تلك العلوم؛ إذ يقول: فخير من صرف الأوقات الثمينة في تفهم اصطلاحات المنطق، تعلم العلوم الشرعية «أو العلوم المادية التي فَقَد الإسلام بفَقدها أهمَّ خصال الشرف والسؤدد[1].»

لكن الأهم هو نظرتهم إلى العلوم الدينية نفسها؛ لأننا سنلحظ لديهم نظرًا مهمًّا في إعادة ترتيب أولويات الاهتمام بها وإعادة تحديد النافع وغير النافع منها، مع وجود الاختلاف بينهم في ذلك.

وتَحسن هنا الإشارة إلى منحى الشيخ محمد عبده الذي كان مهمومًا بإصلاح التعليم في الأزهر، فطرح فكرة تقسيم العلوم إلى مقاصد ووسائل، وعلى أساس هذا فاضَلَ في مقدار الاهتمام بين العلوم بعضها ببعض. فأسهم في استصدار قانون الأزهر، الذي تضمنت المادة السابعة عشرة منه «تقسيم العلوم إلى وسائل ومقاصد، وأُضيف فيها علوم الأخلاق الدينية والحساب والجبر، وعُدّت هذه العلوم الثلاثة الجديدة من العلوم الإلزامية»، وفي المادة العشرين: «يخصص لعلوم المقاصد أوسع أوقات الدروس، ولا يُصرف في الوسائل من زمن الدراسة ما يساوي الزمن الذي يُصرف في المقاصد». وقد بيّن عبده أنه «لا يزال معظم الزمن يُصرف في النحو -وهو من الوسائل- وأما المقاصد مثل تفسير القرآن والحديث فلا يُصرف فيها إلا الزمن القليل». ومع ذلك فإن المادة الثالثة والعشرين تنص على أنه «لا يباح للطالب أن يشتغل بعلم من علوم المقاصد قبل أن يستحضر من وسائله ما يمكّنه من فهمه، وعلى كل طالب أن يَتلقى أصول مذهبه[2]» مع النص على منع قراءة الحواشي والتقارير منعًا باتًّا في السنوات الأربع في جميع العلوم.

وهذه الرؤية مأخوذة عن ابن خلدون الذي كان أول مَن وقفنا عليه قسّم العلوم إلى مقاصد ووسائل، ورأى أن التوسع في الوسائل مفسد للمقاصد[3].»

---

(1) النعساني، التعليم والإرشاد، ص107.

(2) محمد عبده، الأعمال الكاملة، 200-3/199.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ضبط خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط1، 2001م، 739-1/738.

لكن ما يعنيني أكثر هو ذلك الاختلاف في تحديد النافع وغير النافع من العلوم، وقد كان الشوكاني اليمني مبكرًا في الإشارة إلى ضرورة إعادة تصنيف العلوم النافعة حين انتقد حال المقلدة الذين جعلوا من دراسة علم الأصول للتبرك فقط أو لفهم مآخذ الأحكام في أحسن الأحوال، فقال: إن علوم الاجتهاد «عند هؤلاء المُقَلِّدة ليست من العلوم النافعة، بل العلوم النافعة عندهم هي التي يتعجلون دفعها بقبض جرايات التدريس وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء»[1]، فهو يريد إعادة الاعتبار لعلم الأصول و«تحقيق الحق» منه؛ لأنه عماد الاجتهاد الفقهي، فهو «الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يَشعرون[2].»

ومع وجود انتقادات للإصلاحيين على بعض العلوم الإسلامية، لكنهم لم يختلفوا في الجملة على كونها علومًا نافعةً، إلا ما وجدناه عند عبد الحميد الزهراوي الذي طرح فكرة صادمة فقال: «كلامي في الفقه الإسلامي حملني عليه سبب شريف؛ ذلك أنني كتبت إلى صديق لي فاضل مُشْرِف على مطالع أنوار المعارف: مكتوبًا مطولاً، عرضت له فيه خلاصة نبذة من أفكاري بأننا إخوان سعي في سبيل إصلاح يهتم له الشاعرون بالأحوال، وينكره الواقفون الذين تتجاذبهم الأهواء ويتجاذبون الأدواء، والمكتوب جاء فيه إنكار لكثير من العلوم التي يعتبرها المسلمون من العلوم النافعة لهم في دينهم ودنياهم، وأعتبرها أنا بالعكس؛ بما قام عندي من البرهان. فاختار أن يحاورني في قسم من أقسام المكتوب، فكتب إليّ جوابًا أفاض فيه من معارفه الغزيرة ما تروى به الصدور...[3].» وهو يعني على وجه التحديد علمي الفقه والتصوف مما سنأتي عليهما لاحقًا.

وإلا ما وجدناه لدى الكواكبي الذي رأى أن الفلسفة اليونانية هي تلك الأخلاط العقيمة التي قال عنها بلسان المحدِّث اليمني وهو يصف العالم المجتهد: ويُشترط فيه أن يكون صاحب عقل سليم فطري لم يُفسد ذهنَه بالمنطق والجدل التعليميين والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية، وبأبحاث الكلام وعقائد الحكماء ونزعات المعتزلة واغرابات الصوفية وتشديدات الخوارج وتخريجات الفقهاء المتأخرين وحشويات الموسومين.

وخيرُ مَن يمثل الرؤية الإصلاحية للعلوم بشكل متكامل –في رأيي– هو الطاهر بن عاشور،

(1) الشوكاني، القول المفيد، ص18.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ، ص3.

(3) الزهراوي، لائحة الفقه الإسلامي، مجلة المنار، مجلد 4، 11/417.

الذي شخّص أسباب تأخر العلوم جملةً، ثم فرّع عليها أسباب تأخر كل علم على حِدة، وبدا ابن عاشور محكومًا -في الإطار العام- إلى يقينه بأن «لأسباب تأخر المسلمين عمومًا رابطةً وثيقةً بأسباب تأخر العلوم»[1]، ومن ثم تراه يُورد في مواضع ما يوحي بالربط بين مزاولة العلوم والفنون وبين التَّمَدُّن الإسلامي[2].

ثم على مستوى التحصيل الواجب تجاهها، يقرّر أن العلوم الشرعية المُحتَاج إليها ثلاثة أنواع: أحدها فرض عين يجب على كل واحدٍ من الأمة القيام به وبتركه يكون عاصيًا، وهو علم الحال، الذي يتقلب به العبد آناء الليل وأطراف النهار من الأقوال والأعمال والاعتقادات، والثاني: فرض كفاية وهو حفظ القرآن وما يتعلق بحال العموم، وهو الفقه بتمامه والتفسير والحديث وأصول الدين وأصول الفقه وعلم القراءة وما تتوقف عليه هذه العلوم من الفنون العربية. والثالث مستحب وهو التبحر في الفقه وغيره من العلوم الشرعية ووسائلها[3].

أما من جهة ثمرة العلوم فهو يقسمها إلى قسمين: «أولهما: ما تنشأ عنه ثمرة هي من نوع موضوعات مسائله... كعلم النحو؛ فإن الثمرة التي تُجتَنى منه هي من نوع موضوعاته التي يُبحَث عن عوارضها الذاتية: أي أنها ثمرة لفظية محضة، وثانيهما: ما يبحث عن أشياء لا لذاتها، بل لاستنتاج نتائج عنها، مثل علم التاريخ الباحث عن أحوال الأمم وأسباب صعودها وهبوطها لا ليكون ذلك في ذهن مزاوله، بل لحصول غايتها وهو عقل التجربة وتجنب المضار والسعي للمنافع، ومثل الفلسفة الباحثة عن الدقائق الفكرية في كل عصر، فإن لها تأثيرًا في إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصفودة والحكمَ الأعلى على عموم العلوم، وهاته النتيجة لا تُقرأ في الفلسفة، ولكنها يعتادها الذهن في ضمن ممارسته لمغلقات المعلومات. ومثل هذين... جميعُ العلوم البرهانية النظرية، نحو الهندسة النظرية وبراهين المنطق وأصول الفقه: أي فلسفة الاستنباط، تفيد هذا من إحدى جهتيها، وإن كانت تفيد غايات علومها من حيث إنها براهين على الإطلاق[4]».

فنحن هنا أمام رؤية كلية شاملة للعلوم، لا تستبعد منها علمًا من جهة نفعه حتى الفلسفة، التي تبدو شديدة الأهمية لديه، وكذلك علم الأصول الذي سماه فلسفة الاستنباط، مع تحديد مستويات

(1) ابن عاشور أليس الصبح بقريب. ص175.

(2) انظر مثلًا المرجع السابق. ص148.

(3) المرجع نفسه. ص146.

(4) المرجع نفسه. ص174.

التحصيل لجهة الأفراد، ولجهة مجموع الأمة، بما يحقق التمدن الإسلامي.

التصور المقابل لهذا، هو تصور النعساني الذي يُحدد رؤيته للعلوم بأنه «ليس كلُّ علم ينفع، وإنما النافع من العلم ما أمكن التوصل به إلى العمل، فأما ما لا يمكن التوصل به إلى العمل فهو وعَدَمُه سيّان[1]»، و«إنما جعلنا كتابنا هذا في بيان كتب العلم وإصلاح طرق التعليم، ومن جملة ذلك تمييز العلوم النافعة التي لها نتائج حسنة من التي لا خير فيها، فإنما الغرض لنا من هذا كله النظرُ في حالة طلبة العلوم الشرعية، وصرفُ وجوههم إلى ما فيه صلاحٌ لهم ولأمتهم في أمر دينهم ودنياهم، وصرفُهم عن الاشتغال بما لا يُفيدهم ولا يفيد أمتهم من العلوم، وبما هو قاطعٌ لهم عن الحصول على العلوم النافعة من الكتب السافلة الرديئة الساقطة[2].»

وعليه، فإنه رأى أن «علم الأصول ليس من العلوم الضرورية، وأنه لو رُفع من جمهور العلوم الدراسية لكان خيرًا من الاشتغال به وصرف الأوقات الطويلة فيه»[3]، وكذلك المنطق «فنحن نرى أن هذا الفن لا حاجة إليه بوجه من الوجوه، وأن الاشتغال به ضربٌ من العبث وإشغالٌ للنفس بتَعلم ما لا ثمرة لها فيه، وأن حكمَه أنه يجب وجوبًا عقليًّا تَرك الاشتغال به؛ حرصًا على صَرف العمر فيما لا خير فيه في دنيا ولا آخرة»[4]، أما علم التوحيد (يعني علم الكلام على حاله الذي آل إليه) فهو «من العلوم المُضِرَّة، ويجب تَركه والإعراض عنه كليةً، وهو يُضادّ ما كان عليه النبي ﷺ ومَن بعده[5]»: إذ الواجب «التمسك في الاعتقاد بظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كما كان السلف الصالح[6]»، و«حقيقة الدين الإسلامي ضاعت بين قضايا عقول المتكلمين وكَشْف وإلهامات المتصوفين، فالكلام أفسد عقائد أهل العلم، والتصوف أفسد عقائد العامة[7].»

ولم يقف النعساني عند هذا من إعادة تحديد النافع من غيره، بل تجاوزه إلى إعادة تعريف علوم المقاصد والوسائل، فجعل «جميع أصناف العلوم الشرعية كلها آلات لعلم الفقه والتوحيد

(1) النعساني، التعليم والإرشاد، ص81.

(2) المرجع نفسه، ص105.

(3) المرجع نفسه، ص131.

(4) المرجع نفسه، ص98.

(5) المرجع نفسه، ص164.

(6) المرجع نفسه، ص174. فهو في ص49 يعتبر علم التوحيد هو الأصل الأصيل للدين الإسلامي.

(7) النعساني، التعليم والإرشاد، ص55.

وليس غيرهما بينها من علوم المقاصد، فعلم التفسير والحديث رواية ودراية وكتب الرجال جرحًا وتعديلاً وعلم البلاغة والنحو والصرف والعَروض والقوافي والاشتقاق وسائر العلوم الأدبية إنما الغرض منها أن يُتَوصَّل بها إلى معرفة الكتاب والسنة، والغرض من الكتاب والسنة معرفة ما أوجبَ الله على عباده وكلّفهم به على لسان رسله عليهم السلام[1].»

لأجل هذا أشرتُ من قبل إلى أن النعساني لا يندرج ضمن التوجه الإصلاحي بالمعنى المعروف، فهو -إلى ما تَقَدَّم- يتلخص الهدف الرئيس من نقده لكتب العلوم بالعودة إلى كتب المتقدمين، ويبدو في تقرير مسائل العقيدة سلفيًّا بالمعنى الحرفي، ويطالب بالجمود على ألفاظ القرآن ومنع التأويل في مسائل الاعتقاد [2]، ويميل إلى حَجر الاجتهاد على الناس[3].

## خامسا: مشكلة العلوم

إن ابن عاشور شديد الوضوح في رؤيته النقدية للعلوم الشرعية، والإطار الكلي الحاكم لها هو التراكم المعرفي، فهو يعلم عظمة المتقدمين وجلالتهم، ولكنه لا يعتقد فيهم العظمة أبدًا: «يقرؤون ما نقرأ، ويفهمون كما نفهم، وأنا من الجانب الذي أُجِلُّهم به، وأنظر إليهم منه نظرَ المبهوت، ذلك لأنهم فتنوا العلوم وقعّدوا القواعد... من ذلك الجانب نفسه أقول: إنهم غرسوا لنُنَمّي وأسسوا لنَشيد، وابتدءوا لنـزيد، ولست مقتدرًا أن أقتع نفسي بأنهم كانوا في درجة واحدة من العلم، بل منهم العالم المنشئ لقواعد وأصول، ومنهم الذي ما اشتهر اسمه إلا بفضل عوارض[4].» لذلك هو ينتقد عبارة «ما ترك الأول للآخر» التي نشأ عنها النقل المجرد[5]، «أما القواعد العلمية التي أسسها لنا السلف، فإن الطالب يقرأها ويكتسبها لتخدم فكره لا لتستعبد أفكاره، ومتى استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر[6].»

(1) المرجع نفسه، ص135.

(2) انظر المرجع نفسه، ص201-200، وانظر: ص196.

(3) انظر المرجع نفسه، ص129.

(4) ابن عاشور، أليس الصبح، ص163.

(5) المرجع نفسه، ص169.

(6) المرجع نفسه، ص179.

وابن عاشور يوضح مدخل الخلل في العلوم فيقول: «إنما يَعرض لها من كيفية مباحثة أهلها، ومما يُدخلونه على مسائلها من التفريعات أو أساليب التقرير، ثم تتقرر تلك المباحثات بما يدونونه من التآليف ويرغب الطلبة في اتباعها ميلاً إلى سهولة الاشتغال بها، فيؤول الأمر تدريجًا إلى تشتيت المقاصد من مسائل العلوم، وحينئذ يَعرض للعلم الاختلاط ثم نقصان الفوائد»[1]، وهو في هذا متابعٌ لشكاية ابن خلدون الذي قال بعد أن قسم العلوم إلى مقاصد ووسائل: «أما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن يُنظَر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسَّع فيها الكلام ولا تُفَرَّع المسائل؛ لأن ذلك مُخرِج لها عن المقصود... كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة وصيّرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة، فهي نوع من اللغو، وهي أيضًا مُضِرَّة بالمتعلمين على الإطلاق؛ لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها[2].»

وأصل مشكلة العلوم –عند ابن عاشور– سببان جوهريان هما: «وجود مسائل لا حاجة إليها يُطال بها التعليم وتُتَوهَّم في صورة العلم وما هي منه، وإهمال مسائلَ وعلوم مهمة».

وأسبابٌ فرعية، منها: تَداخل العلوم ورَبْط بعضها ببعض، وحبُّ المشاركة في جميعها مما جَعَل التآليف خليطًا من المسائل التي يَتوقف بعضها على فهم بعض، وحُرمةُ الأقدمين وتنزيهُ آرائهم عن الخطأ فانحصر العلم في نَقْل واحدٍ عن آخر، وكلُّ ذلك لابد أن يَسلب من النفوس النقدَ فتفيء إلى التقليد وتَعُدّ فهم كلام السلف نهاية العلم.

ومنها: انصباغ سائر المسلمين بالطرائق الصوفية التي بثّت في نفوسهم الرضا، وأصبحت غايةَ العلم؛ لأنهم احتقروا سائر العلوم إلا علوم المعرفة بالله الذي هو التصوف عندهم، الذي عوّد النفوسَ قبولَ ما لا يُفهم والاقتناع به، وإهمالٌ مراقبة العلوم حتى لا يدخل فيها من ليس من أهلها، والتهاونُ بعدة علوم نافعة من العلوم العقلية العليا والشرعية كعلم أصول الفقه وعلم البلاغة والتاريخ والعمران وأسرار التكليف ومقاصد الشريعة، وتَنزهُهم عن العلوم المنقولة عن اليونان، واعتبارهم الخوض في العلوم الأدبية كالشعر والكتابة وآداب المجالسة إضاعةً للزمان،

(1) المرجع نفسه، ص174.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 1/739.

فضلاً عن العلوم المستظرفة والفلسفية؛ أي نقد العلوم والبحث في أسرارها وعللها، وسوء التفاهم في الخلافيات والتسرع في نَبْز المخالفين.

فهذه جملة أسباب سماها ابن عاشور أسبابًا فرعيّة لتأخر العلوم، رأى أنها أهم، مع وجود غيرها مما غاب عنه[1].

### 1. علم الكلام

علم الكلام هو «ركن العلم الشديد» –بتعبير محمد عبده – فهو أحد العلوم الأساسية التي انشغل بها الإصلاحيون السلفيون؛ انطلاقًا من مطلبهم الرئيس في التأكيد على تنقية معتقدات المسلمين الذين أصابهم الانحطاط بفضل ما علق في أذهانهم وتصوراتهم وممارساتهم من زيادات قعدت بهم عن النهوض وثبّطت هممهم عن اللحاق بركب المدنية.

وفق هذه الروح الإصلاحية التي حاولت العودة بالدين إلى لحظة صفائه، على معنى التخلي عن كل التراكمات التاريخية والتقييدات التي فرضت حُجُبًا كثيفة غيّبت الدين النقي الذي تجب استعادته: انشغل الإصلاحيون بنقد علم الكلام التقليدي. ذلك أن المؤلفات المتأخرة والحديثة ظلت تتحرك في دائرة علم الكلام التقليدي، بعيدًا عن مشاكل الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية، ويعتبر أحد الباحثين أن رسالة التوحيد لمحمد عبده هي «أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق[2].»

والملمح الأساسي الذي شكّل محدِّدًا رئيسيًّا في تلك الجهود الإصلاحية في مجال علم الكلام هو التركيز على العقل كمنطلق لإثبات العقائد، وأن العمدة فيها اليقين لا غير، حتى إن محمد عبده يقرر –بوضوح– فرادة القرآن بهذا المسلك دون سائر الكتب والأمم؛ إذ إنه «آخى بين الدين والعقل».

فمحمد عبده يقرر –بوضوح– في بداية رسالته أنه «تَقَرَّر بين المسلمين كافة –إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه– أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما

(1) انظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص184-177.

(2) جدعان، أسس التقدم، ص203.

يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل[1].»

إننا نلمس في رسالة عبده منزعًا قرآنيًا يتمثل في اعتماد طريقة القرآن في تقرير العقائد. وقد قرر عبده طريقة السلف في تقرير العقائد فقال في سياق سرد تأريخه لعلم الكلام: إنهم «اشتغلوا في أصول العقائد والأحكام بما هداهم إليه سير القرآن اشتغالاً يُحرَص فيه على النقل، ولا يُهمَل فيه اعتبار العقل، ولا يُغضّ فيه من نظر الفكر، ووُجد من أهل الإخلاص من انتدب نفسه للنظر في العلم والقيام بفريضة التعليم، ومن أشهرهم الحسن البصري[2].»

فمحمد عبده تميز بتشخيص تاريخ علم العقائد والتطورات التي حدثت له؛ بما يدل بوضوح للصيغة التي يطمح إليها في صياغة علم الكلام من جديد، فهو قد حدد وجه الخلل الذي أصابه في كل مرحلة مصوّرًا ما حفّ به من اختلافات وتفرُّق، حتى إذا وصل إلى كتب المتأخرين قال: «هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين، كما نراه في كتب البيضاوي والعَضُد وغيرهم، وجمع علومًا نظرية شتى وجعلها -جميعًا- علمًا واحدًا، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر. فوقف العلم عن التقدم.

ثم جاءت فتن طلاب المُلك من الأجيال المختلفة، وتَغَلّب الجهال على الأمر، وفتكوا بما بقي من أثر العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي، فانحرفت الطريق بسالكيها، ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تَحاورٌ في الألفاظ وتَناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور، ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجَهَلة من ساستهم...».

وقد خلص بعد ذلك كله إلى القول: «هذا مجملٌ من تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أُسِّس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية أمره أيدي المفرقين حتى خرجوا به عن قصده، وبَعُدوا به عن حده. والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزغات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كلٍّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخَطَله[3].»

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، 3/375.

(2) المرجع نفسه، 3/377.

(3) المرجع نفسه، 3/382-383.

فمحمد عبده وإن كان مدفوعًا –في الأصل والباعث– بهدف تعليمي[1]؛ إلا أنه شديد الوضوح في تلك الإشارات الموجزة من رسالته أن نقده نقد منهجي يتعلق بإعادة تأسيس علم الكلام على أسس جديدة، وتنقيته من تلك المشارب التي رأى أنها كدّرته عبر التاريخ وجعلت منه عامل فُرْقة بعد أن كان أساس توحيد لله وتوحيد بين الناس.

أما رشيد رضا فقد كان شديد الوضوح في الاستغناء عن تلك الكتب وتأكيد قصورها المنهجي. فقال: إن «المسلم لا يحتاج إلى الاستدلال على وجود الله تعالى بالطريقة الكلامية. وإن الدلائل التي تبنى على فرض خلاف المطلوب قد يكون إثمها أكبرَ من نفعها؛ لأنها تثير الشبهات، وتوقع كثيرًا من السامعين في الشك، وإنما الطريقة المثلى لذلك طريقة القرآن الحكيم، وهي عرض محاسن الخليقة وأسرارها على العقل وتذكيره بحكمة مبدعها البالغة وقدرته العظيمة وعلمه الواسع وتفرده بالخلق والتكوين والرحمة والإحسان[2].»

بل هو يزيد على ذلك أن فائدتها المعرفية والتعليمية منعدمة، فيقول: «إن الكتب المشهورة لم توضع لأجل تلقين المسلمين ما يجب عليهم اعتقاده، وإنما وُضعت لرد شبهات الفلاسفة والمبتدعة عن العقائد الإسلامية والاحتجاج على حقيتها، وقد انقرض أولئك الفلاسفة والمبتدعة الذين عُنِيَ المتكلمون بإقامة الحجة عليهم، وظهر بطلان مذاهبهم إلا قليلاً من مسائلها، وحدثت لفلاسفة هذا العصر ومقلدتهم شبهاتٌ جديدة تولدت من الفلسفة الجديدة، يجب أن يُعْنَى متكلمو هذا العصر بكشفها، ولا ينبغي أن يُذكر شيء منها لعامة المسلمين ولا لتلاميذ المدارس الابتدائية عند تلقينهم الدين، وإنما يُخَصّ بذلك طلاب العلوم العالية الذين يدرسون الفلسفة وعلم الكلام[3].» وإن كان رضا ربما تأثر بعبده في المقطع الأول، فإن أثر الغزالي واضح في المقطع الثاني.

والمطلب الذي يشير إليه رضا، قد نهض له الشيخ حسين الجسر[4] الذي تجاوب مع الظروف المستجدة التي أحاطت بظهور الفلسفات الحديثة المتمثلة بالنظرية النشوئية الداروينية، وتصدى

(1) فرسالة التوحيد أملاها على الطلبة في بيروت في حدود سنة 1885م. إملاءً هو «أَمَسُّ بحالهم». ثم هيأها للنشر لاحقًا. وهذا الهدف التعليمي هو الدافع الكامن وراء كلام رشيد رضا أيضًا حين تحدث عن «الطريقة السهلة لتعميم تعليم العقائد».

(2) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد 11، 12/943.

(3) المرجع نفسه.

(4) كان الجسر على صلة بالأفغاني، وكانت تصله مجلة العروة الوثقى. كما أنه كان شيخًا لرشيد رضا ولعبد القادر المغربي كذلك. انظر: تشارلز آدامز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة دائرة المعارف الإسلامية، ط1935م، ص17.

لها في كتابيه: «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية» سنة 1887م[1]، و«الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية[2]» الذي جاء تاليًا. وفيها يوضح كذلك أن ما انطوى عليه الإسلام من عقائد قد تبدو «لا عقلانية» -كالمعجزات مثلاً- هو جائز عقلاً انطلاقًا من النظريات العلمية الحديثة نفسها، وقد بدا الشيخ السوري على اطلاع جيد على كتب العلوم الحديثة التي تُرجمت في تلك الآونة. وهو يَعرض موضوعاته بطريقة «تناسب أفهام العوام على قدر الإمكان»، وهو بهذا يختلف عن رضا الذي تبع الغزالي في إلجام العوام عن تلك المباحث الدقيقة في معالجة الشبهات الفلسفية؛ وعذره في ذلك «شيوع فنون الفلسفة الجديدة وكتبها»، وأن علماء الأمة حرصوا دومًا على صون العقائد عن شبهات الفلسفات القديمة.

ومحاولة الجسر عَنَت أنه «في الإمكان تقديم قواعد هذه الشريعة وعقائدها بصورة مطابقة تمامًا للعقل السليم وللعلم الحديث... وهكذا نلاحظ أن قضية وجود الله التي هي أس علم التوحيد لا تجد سندًا لها في دليل الجواز والحدوث الذي نجده في كتب علم الكلام التقليدية أو في الدليل الميثافيزيقي الذي يدور على فكرة المرجِّح والعلِّيَّة فحسب، وإنما أيضًا في استدلالات ذات طابع كوسمولوجي وغائيّ مشتقة من النظام العجيب في العالم الطبيعي الجامد بجميع قطاعاته، وفي عالم النبات وغرائبه، وفي عالم الحيوانات المكرسكوبية خاصة وبدائعه[3]»، مع إقراره بأن الخوض في تلك المسائل ليس من مقاصد الشريعة. وإنما الهدف منه الدلالة على الخالق وحكمته.

إنه مشروع طَموح لهذا المفكر الشامي الأزهريّ؛ إذ يتصدى -بثقة- لأكبر الفلسفات العلمية وأخطرها على مسألة الإيمان، تصدّيًا اضمحلّت معه مظاهر الوجل التي أثارتها وانتفت معه الشبهات التي انبعثت منها، الأمر الذي جعل أحد الباحثين[4] يقارنه -على بُعْد الشُّقَّة- بمشروع الغزالي الذي جابه فيه خطر فلسفة اليونان كما بدا في قضايا الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة المهرطقة، وقد كان لمحاولة الجسر أثرها وتأثيرها على معاصريه ولاحقيه: في الشام والعراق ومصر على الأقل، ممن تعانق لديهم العلم والفلسفة والدين في آن واحد، وهو ما نلحظه بوضوح لدى جمال الدين القاسمي في كتابه «دلائل التوحيد» الذي أتم تأليفه سنة 1908م

---

(1) طبع في بيروت سنة 1306هـ.

(2) طبع في القاهرة بمطبعة محمد علي صبيح.

(3) فهمي جدعان. أسس التقدم ص222.

(4) المرجع نفسه. ص234.

واستُقبل استقبالاً حارًا في أنحاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي، وكان تدعيمًا لطريقة الجسر في تأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية، وقد عاد فيه إلى فكرة الأفغاني في الوظيفة الاجتماعية والعمرانية للدين، بل زاد عليها الكلام على وظيفة نفسية للدين، ولا يتحدث فيه عن العلاقة الوثيقة بين الدين والعلم فقط وأن العلم يزيد الإيمان، بل يتحدث عن علاقة وثيقة أيضًا بين التوحيد والمدنية. وكذلك الشأن مع محمود شكري الآلوسي في العراق، الذي لاحظ خطورة قضايا العلم الحديث في المسألة الدينية، فبدا له أن من الضروري ضبط الموضوع وتحديد القول فيه على شاكلة ما قام به ابن رشد في «فصل المقال». ورغم أن الجسر كان أبعد نظرًا وأنفذ بصرًا، فإنهم جميعًا اقتحموا دائرة الخوف التي أقامها أتباع العلم الحديث سياجًا له[1].

ونحو ذلك نجد لدى الكواكبي بخصوص العلاقة بين الدين والعلم، ومحاولة عقلنة المعجزات وإثبات إلهية القرآن بأدلة علمية، حتى إنه ليذهب إلى الحديث عن «اكتشافات علمية» مطابقة للقرآن، وعن حلول موجودة للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه العالم، الأمر الذي مهّد لظهور خطاب «الإعجاز العلمي» لاحقًا في القرن العشرين. يقول الكواكبي: «الأمر كما تنبه إليه المحققون المتأخرون، أنه كلما اكتشف العلم حقيقة، وجدها الباحثون مسبوقة التلميح أو التصريح في القرآن. أودع الله ذلك فيه ليتجدد إعجازه ويتقوى الإيمان به أنه من عند الله؛ لأنه ليس من شأن مخلوق أن يقطع برأي لا يُبطله الزمان[2].»

والكواكبي -كما سبق- ينحاز إلى الإيمان الفطري، الذي لم يُفسده المنطق والجدل التعليميان والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية وأبحاث الكلام وعقائد الحكماء ونزعات المعتزلة. ولئن كانت محاولة الكواكبي لا تخرج عن روح محاولات معاصريه، إلا أنها دونهم عمقًا ومنهجية، ولعل هذا دفع بالبعض أن يفهم آراء الكواكبي في العقائد على أنها «تقليدية وكلاسيكية[3]»، لكن الكواكبي مندرج في جو الأفكار الإصلاحية عامة التي كانت متداولة في هذا المجال من حيث استخدام الأساليب الحديثة في البرهنة على العقائد، وإدراك أن مزيدًا من العلم الطبيعي من شأنه أن يعمّق

---

(1) المرجع نفسه، ص245-237.

(2) الكواكبي، أم القرى، ص125.

(3) نوربير تابييرو، الكواكبي المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، بيروت: دار الآداب، ط2، 1981م، ص85. بل إن آخر يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى تفسير هذه النـزعة الكواكبية بأنها «موغلة في السلفية التي ترفض كل إنجاز عقلي وفلسفي بل ديني اجتهادي، وأنها ليست إلا شكلاً متطرفًا من أشكال الأوتوبيا الرجعية»! أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، دمشق: دار الأهالي، ط2، 1999م، ص115. وهي قراءة متعجلة تفتقر إلى العمق ومعرفة سياق النقد الإصلاحي، وقد كان جدعان شديد الدقة في فهم الجهود الإصلاحية في علم الكلام وإن لم يتعرض للكواكبي فيها.

الإيمان، وأنه دليل على حكمة الخالق وصدق الرسالة الإسلامية، وفي إدراك الوظيفة النفسية للدين والوظيفة العمرانية أيضًا، بالرغم من مجاوزته الحد في الزعم بأن كل المكتشفات العلمية سبق للقرآن التصريح أو التلميح بها.

وإذا كانت الرؤى الإصلاحية السابقة تكاد تعيد تأسيس علم الكلام وفق مقاربة جديدة ترى الخلل في مسار العلم وما اعتراه من انحرافات، وفي تغيّر موضوعاته ووظيفته بناء على تطور المعرفة وتَغيّر الحاجات: أي أنها ترى الخلل في بنية العلم نفسها، فإن ابن عاشور اكتفى بتشخيص أسباب تأخر علم الكلام -في ذاته- في جملة أمور:

أولها: الخلاف في الاصطلاحات والصفات، وكثرة الخلاف اللفظي، مثل مسألة هل يضل السعيد أو لا: نظرًا لما عند الله ولما في الواقع؟ وهل تبقى رسالة الرسول بعد موته؟ وهل القرآن مخلوق أو لا؟ ومن الحق أن لا ينبني على هذا خلاف معنويّ.

ثانيها: الغلو في التنزيه وقد ظنوا به تعظيم الله تعالى بما لم يصف به نفسه، كقولهم: بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع وتكليف المحال.

ثالثها: قول ما لا يُعقَل، واعتقاده، وعندهم أن ذلك من محاسن الإيمان، وربما جعلوه من معنى قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾، كقولهم: إن السمع يتعلق حتى بالمبصرات، وأن الكلام بلا حرف، وأن رؤيتنا لله تعالى في الآخر بالعين لكن بلا جهة ولا كيف، وألزموا الناس بالتقليد في الدليل كما يقلدون في المدلول.

رابعها: التنابز والزام لوازم المذاهب، وذلك أوجب إباية الرجوع إلى الحق، فاتخذ المرتابون في العقائد عند الضعف عن تأييد مذاهبهم التكفيرَ سلاحًا، يدفعون بذلك الذين يخشَون قوة جدلهم.

خامسها: إدخال أشياء في التوحيد ليست منه، والغرض منه إكبارها في عيون العامة، ومن يلحق بهم، مثل مسألة الخلافة، والخروج على السلطان، واتباع واحد من الأئمة الأربعة لردع العامة عن الاستخفاف بمراعاتها مع ما ينشأ عن الاستخفاف من الفتن[1].

وفي السياق لابد من الإشارة إلى ملحوظة نقدية ونحن نتحدث عن إصلاح العلوم، وهي

---

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص210-209.

أن إصلاح عبده توجه -في أغلبه- إلى الإصلاح التعليمي من خلال إصلاح الأزهر على وجه الخصوص؛ لأن فيه إصلاحَ الأمة برأيه، لكن مشروعه لإصلاح الأزهر غَلَب عليه أنه إصلاح إداري وتنظيمي بتحويله إلى جامعة وتحديد مدة الدراسة ونظام الامتحان فيه، وتعديل نظام التدريس بإلغاء بعض الكتب القديمة العقيمة، وإدخال بعض العلوم الحديثة، وبإدخال إصلاح مادي عليه[1].

أما الإصلاح المعرفي المتوجه إلى العلوم نفسها فلا نكاد نجده عنده إلا في رسالة التوحيد، التي «تمثل أحد أهم الجهود البنائية الإيجابية التي بذلها محمد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات، إن لم نقل إنها أبرزها جميعًا. ذلك أن كتاباته الأخرى قد امتازت بالروح الجدلية الدفاعية أو التسويغية أو بالوقوف عند نقاط عملية فقهية جزئية كانت موضوع فتوى واجتهاد أو ببعض الاهتمام بتفسير القرآن أو بالخوض في بعض قضايا السياسة التي ما لبث أن لعنها[2].»

لكنه وللدقة شرّح أحوال المتعلمين بأصنافهم، وبيّن ما هم عليه من الجمود في تعاطيهم العلوم[3].

## 2. علم الفقه

مسألة الفقه من المسائل الدينية التي يُعتبر البحث فيها «من أنفع المباحث في الإصلاح الديني»؛ وهو «من العلوم المقصودة لذاتها»: أي من علوم المقاصد. وقد لخص الزهراوي مشكلة الفقه بالقول: «إن هذا العلم الذي حقيقته نظامٌ للأمة قد شوّهت وجهَه الأيام... ولم يبقَ منه مع الزمان إلا حروفُه في الكتب، وبقيةٌ في المحاكم الشرعية»، أما تَبَيُّن الشرع الحقيقي فـ«مُتوقف على اجتهادٍ وتَتَبع صحيح الآثار واستعمالِ سليم الفهم[4].»

كتب الزهراوي ذلك ضمن رسالته عن «الفقه والتصوف» سنة 1901م أثناء إقامته الجبرية في دمشق. وكان قد زار القاهرة والآستانة سنة 1890م ويبدو أن توجهه الإصلاحي قد تبلور فيها؛ إذ أسس في السنة التالية في بلده صحيفة «المنير». وفي حدود سنة 1897م كتب مقالات دعا فيها

---

(1) انظر لبيان رؤية عبده لإصلاح الأزهر: عثمان أمين. رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص194-189. وانظر: علي المحافظة. الاتجاهات الفكرية عند العرب. ص87-85. وكانت فكرة إصلاح التعليم قد بدأت مع عبده في مقال نشره سنة 1876م.

(2) جدعان. أسس التقدم. ص203.

(3) انظر: عبده. الأعمال الكاملة. 351-3/334.

(4) الزهراوي. الفقه والتصوف. دراسة وتقديم محمد راتب الحلاق. حمص: مكتبة الإرشاد. ط1. 1996م. ص96.

إلى الإصلاح في صحيفة تركية عربية عمل فيها محرِّرًا، الأمر الذي اجتذب رشيد رضا وتوطدت بينهما صداقة[1]، ونعرف أنه كانت هناك مراسلات بينه وبين محمد عبده لاحقًا، وكان عبده يخاطبه فيها بـ«ولدنا الفاضل»[2]، فقد يكون حصل تأثر أو مشايعة في الأفكار؛ لأن الزهراوي حين كان في الآستانة عكف على زيارة المكتبات العمومية لقراءة الكتب ولاسيما المترجمة منها، فقرأ «روح القوانين» لمونتسكيو، كما قرأ لجان جاك روسو، ولعله اطلع على ما كتبه خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي[3]، بل إن عبده يشير إشارة عابرة إلى طبيعة الصلة بينه وبين الزهراوي فيقول: «تمنيت لو تمتعت بقربك كما قُدِّر لي المتاع بأدبك... وأما صلتنا فصلة آمال وأعمال وهي خير صلة وأوفقها عند الرجال[4].»

ويجب القول: إن الزهراوي لم ينفرد بذلك التشخيص؛ فإن روح ذلك النقد للفقه وحمَلَته كانت شائعة في تلك الفترة بين الإصلاحيين السلفيين الذين قاموا يدعون إلى الاجتهاد ويُعرّون أحوال جمود المُقلِّدة والمفتين، فهذا محمد عبده -مثلاً- بعد أن انتقد الفقهاء قال: «وقد جعلوا كتبهم هذه -على عِلّاتها- أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها وإن عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقه على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة».

لكن الجديد عند الزهراوي -كما سنرى- أن رسالته تلك شديدة الإثارة، وجذريةُ النقد الموجه إلى الفقه والتصوف بوصفهما علمين، وليس لأحوال المتفقهة فقط، ولا أعرف رسالة مفردة

(1) قال رشيد رضا: «كان بيننا وبين هذا الصديق العزيز... تقارب في الفكر والرأي، تعارفنا به بالمكاتبة قبل اللقاء ثم كان بعد اللقاء كالمحبة والوداد، ولم يزدد بالمعاشرة إلا ثباتًا ورسوخًا، كان كل منا ميالاً إلى الاشتغال بالصلاح الديني والاجتماعي، وعلاقة تلك بالسياسة لا تخفى، ولكن تيسر لكل منا من أمر الاشتغال بالسياسة أو الإصلاح ما لم يتيسر للآخر، إذ كانت هجرتنا إلى مصر وهجرته إلى الآستانة، وفي سنة 1315 التي أنشأنا فيها المنار كان محررًا في إدارة جريدة (معلومات) العربية في الآستانة، وكان ما يكتبه فيها موافقًا لمشرب المنار، ووقع بيننا ما يشبه المناقشة في المسائل الإصلاحية (راجع ص 950 من الطبعة الثانية لمجلد المنار الأول) ثم نفثه أفكاره من الآستانة إلى وطنه». المنار مجلد 19، 3/169.

(2) انظر مثلًا: عبده، الأعمال الكاملة، 2/371.

(3) محمد راتب الحلاق، مقدمته لرسالة: الفقه والتصوف، ص11، وقد وصف أحمد نبهان الحمصي صديقه الزهراوي أثناء إقامته في الآستانة فقال: «عكف على مطالعة الفنون والعلوم في دور الكتب العمومية، وقلما خلت منها واحدة من مراجعته لأكثر كتبها». المنار، ترجمة السيد عبد الحميد، مجلد 21، 3/150.

(4) محمد عبده، الأعمال الكاملة، 2/371، تأمل بعد هذا كله الكلام الاعتباطي الذي ذكره ناجي علوش حين قال عنه: «تلميذ محمد عبده من خلال الشيخ طاهر الجزائري»! وقد خانته العبارة في موضع آخر فاعتبر عبده ورشيد رضا من أساتذته! وهو يعرف صداقة رشيد مع الزهراوي ويذكرها. ناجي علوش، مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995م، ص76 و21 و51 على التوالي.

خُصصت لهذا الموضوع في مصر والشام في تلك الفترة على هذا النحو. فهو يحاول إبطال «منفعة الفقه» ليُخرجه من دائرة العلوم الدينية النافعة؛ أي يحاول هدم العلمين معًا!

في حين نرى محاولة عبده لإصلاح الفقه محاولة «تحريرية» وتنظيمية. فحين سأل رشيد رضا عبده حول الطريقة المفيدة في تهذيب فقه الحنفية، أجابه: «ينبغي لمن يؤلِّف أن يحيط أولاً بمسائل الباب الذي يكتب فيه، وأن يعتمد على كتب القرون المتوسطة كالزيلعي، لا هذه الكتب المختلة كالكنز والتنوير، وأن يُرجع أحكام الباب ومسائله إلى قواعد كلية، ثم يسرد الأحكام بعدها في غاية الوضوح، وأن يراعي الترتيب الطبيعي بين المسائل، فيقدم ما ينبغي تقديمه ويؤخر ما ينبغي تأخيره، وأن لا يخلط مسائل باب بآخر، وإن كان بعض المسائل يشترك فيه بابان كالبيع والإجارة فلا بأس بذكره في كل باب، ولا بأس بالإشارة إلى أنه تقدم، وأن يذكر القول الراجح بدليله، ويذكر بعده القول المرجوح مع الإشارة إلى دليله، وأن يختصر في مسائل العبادات.

إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة كالزيلعي، نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه، وما دمنا مقيَّدين بعبارات هذه الكتب المتداولة، ولا نعرف الدين والعلم إلا منها، فلا نزداد إلا جهلاً. هذا الشوكاني لما كسر قيود التقليد الأعمى حيث كان وهابيًّا معتدلاً، صار عالمًا فقيهًا. إن حالة الفقهاء هذه هي التي ضيَّعت الدين...[1].»

كما أن محمد عبده كان له موقف نقدي من الطريقة التقليدية لتَلَقي العلم، فقد استجازه أحد علماء الهند الإجازةَ المعروفة، فكشف له عن رأيه في هذه الشؤون فقال: «هذه كلها صور شُغل بها المسلمون عن الحقائق، ولا قيمة لها في خلاصهم مما هم فيه من شقاء الدنيا، ولا فائدة لها فيما يوعدون به من شقاء الآخرة على ما فرطوا في جنب الله. إنما شأني الذي كلفت به هو أن أعلّم وأقول وأبيّن وأكتب ما استطعت، ومَن تلقى عني شيئًا أو فَهِمه مما كتبته فله أن يرويه عني وأن يؤديه على ما فهمه، بعد دقة البحث والتحري، والأخذ بالاحتياط في فهم القول وتحرير الرواية. فإذا وصل إليك شيء مما أقول أو أكتب وفهمتَه كما أحب أن يُفهم، فإليك الأخذ به وروايته عني بعد التحقق من صحة النسبة، وأكون لك من الشاكرين[2].»

أما ابن عاشور فنَقْده متقدم أكثر من محاولة محمد عبده، فقد شخَّص أسباب تأخر علم

(1) عبده، الأعمال الكاملة، 214-3/213.

(2) المرجع نفسه، 217-3/216.

الفقه في أمور:

أولها: التعصب للمذاهب والعكوف على كلام إمام المذهب واستنباط الحكم منه، والانتصار للمذاهب، وصار قصاراهم نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس ونَقل الخلاف، مع أن الغرض من التفقه هو رفع الخلاف.

وثانيها: إبطال النظر في الترجيح والتعليل، ورَمْي من يسلك ذلك بأنه يريد إحداث مذهب جديد، وولعهم بكثرة التفريع وعدم العناية بجمع النظائر والقواعد للفروع المتحدة.

وثالثها: إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها، وهذا موجِب تَشعب الخلاف.

ورابعها: ضعف الفقهاء في علوم يؤثر الضعف فيها قصورًا عند الاستنباط، كضعفهم في الحديث واللغة، وأصول الفقه، وعلوم الاجتماع وحاجات الأمة..

وخامسها: الإعراض عن التآليف المفيدة المهذبة الواضحة العبارات والالتجاء إلى ما فيه كثرة الترددات من ضيق عبارة المختصرات.

وسادسها: الاختلاف في أصول الاستنباط فيجب توحيد الأصول ونبذ الخلاف منها.

وسابعها: صَرفهم جُلّ هممهم إلى فقه العبادات، فأكثروا فيه من التخريج مع أن طريق العبادات التوقيف، وتقصيرُهم في فقه المعاملات من النوازل والأقضية فتركوه محتاجًا إلى أصول وكليات تجعل للعارف به معرفة بأحوال الزمان، وتُودِعه شعورًا نبيلاً في إدراك قيمة الدعاوى واحترام الحقوق وكراهية الظلم[1]. وبهذا تكاد تكون انتقادات ابن عاشور انتقادات بنيوية ومنهجية سواء في عقلية الفقيه وتكوينه أم في مدونة الفقه بالصورة التي انتهت إليه.

بقي أن نستحضر هنا تشخيص مشكلة الفقه في رؤية النعساني الذي أوضح أن طبقةً بعد الأئمة المؤسسين، «أقاموا كلام الأئمة وأصحابهم مقام الأدلة الشرعية وصاروا يستنبطون من منطوقاتها ومفهوماتها أحكامًا يطبقونها على الحوادث... فانتشرت الأحكام وكثرت الفروع وطما بحر الاختلاف بين العلماء... ثم تدلى الأمر حتى انتهى إلى اعتماد الفقهاء على استظهارات ابن عابدين وأبحاث الشرنبلالي وفتاوى ابن نُجيم وآراء ابن كمال باشا ومفهومات عبارات قوم من المتأخرين جعلوا قولهم دينًا منزلاً وشريعةً متَّبَعة، يبحثون في أقوالهم ويأخذون منها الأحكام

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص202-198.

كما كان ينظر المجتهد في نصوص القرآن والسنة وضاعت كتب الأئمة واندثرت... وانضم إلى هذا فساد التطبيق في بعض المحاكم الشرعية... وليس من دواء لهذا الداء غيرُ هَجر هذه الكتب المشوهة المشوشة والرجوع إلى كتب الأئمة والثقات»[1]، فمحاولته رمت إلى بيان رداءة كتب الفقه التي يدور عليها التعليم في أنحاء العالم الإسلامي من المذهبين الحنفي والشافعي اللذين يعرفهما جيدًا، فتقَد كل كتابٍ منها ذاكرًا ما فيه من خلل، مع الإشارة إلى سبب آخر هو سوء طرق التعليم. وبالرغم من أن تشخيص النعساني للمشكلة تشخيص دقيق، إلا أن مطلب العودة إلى كتب السابقين لا يبدو مطلبًا إصلاحيًّا، لكن المثير لديه، هو ما وصفه بالمشروع الجليل، والذي يتلخص في اقتراحه جمعَ كتابٍ في الفقه يضعه علماء المذاهب الأربعة، يُحيط بذكر الفروع الفقهية قاصدًا ما هو أسهل على الناس في العبادات وأضبَط لأمورهم في المعاملات، يتم فيه الاختيار من مذهب كل إمام من الأربعة ما هو أنسَب وأليَق بحالة الزمان وأسهَل على المتدينين، تُجمَع عليه كافة الممالك الإسلامية. لكنه يدرك أن مثل طلبه هذا لا يصادفَ قبولاً[2].

أما الزهراوي فالأمر معه مختلف كليًّا؛ فهو قد تجاوز الأطروحات المألوفة للإصلاحيين السلفيين التي اتفق معهم فيها، من قبيل الهجوم على التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد، والتأكيد على تنقية الأحاديث النبوية من الموضوعات، تجاوز ذلك إلى اعتبار الفقه والتصوف علمين غير نافعين في الدين والدنيا بل فيهما إضرارا!

### أ. حقيقة الفقه وطبيعته

قدم الزهراوي شرحًا لما أسماه «حقيقة الفقه الإسلامي بما كان عليه، وما آل إليه»، وهدفه من ذلك إبطالُ «الزعم بأن كل ما كتبوه هو من عند الله»، وإبطال «أنهم استفادوا كل ما كتبوه: من الدين، ولا دَخْل لعقولهم فيه[3]»، وإثبات أن «ولوع الناس بالقديم ونسبة البركة والتقديس إلى الأقدم فالأقدم هي المسألة التي أضلت الأمة[4].» فالفقه ليس من علوم الدين «وإنما هو مجموع قوانين وضعها المتقدمون».

(1) النعساني. التعليم والإرشاد. ص42-39. وانظر ص153.

(2) انظر: المرجع السابق. ص47-46.

(3) الزهراوي. الفقه والتصوف. ص63.

(4) المرجع نفسه. ص80.

بل إنه يذهب أبعد من ذلك حين يعيد البحث والتفكير في مسألتين:

**الأولى: «تسمية هذا العلم بالفقه». والثانية: فيما «يسمونه بالفروع».**

ففي الأولى: يتكلم على «اللفظ الذي انتحلوه اسمًا لعلمهم»، فيقول إن لفظ الفقه يعني الفهم ولا وجه لاختصاصهم به، فكل علمٍ محتاجٌ إليه، ثم إن هذا اللفظ الوارد في القرآن والسنة «ليس عبارة عما ذكروه من المسائل فقط، بل ليس المراد به في الآية والحديث ما ظنوه، بل المراد أمور هي أعلى من معرفة غسل السبيلين ومسح الخفين، وأمثال هاتين».

ويستعين الزهراوي بالغزالي لتدعيم فكرته، فإن الغزالي يقول: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول، وهي خمسة: الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة. فهذه أسامٍ محمودة، والمتصفون بها أرباب المناصب في الدين لكنها نُقلت الآن إلى معانٍ مذمومة...

واللفظ الأول: الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص، لا بالنقل والتحويل؛ إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقًا فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال: هو الأفقه، ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقًا على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، ويدلك عليه قوله عز وجل: ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾. وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسَّلَم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له». وهذا النص أخذه الزهراوي من «إحياء علوم الدين[1]»، وقد سبقت منا الإشارة إلى أهمية هذا الكتاب لدى الإصلاحيين عامة، ونضيف هنا إشارة أخرى تتعلق باسم الكتاب ودلالته التي ينبغي استحضارها في المشروع الإصلاحي الذي يستلهم الغزالي هنا لإحياء العلوم الميتة!

وفي المسألة الثانية يذهب إلى أن علم الفروع هو «مجموع مسائل تزايَد عددها بتداول الأيام، بعضها مستند إلى الكتاب والسنة، وكثير منها مستند إلى الظن والتخمين والفرْض والتقدير،

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، 1/32.

بعضها مما يجوز وقوعه، وبعضها مما لا يقع. وترى في كثيرها من التمحلات العجيبة والتخيّلات الغريبة، ومخالفة العقل والنقل ما تقف معه حائرًا مندهش الذهن، وتراهم أحيانًا لا يتحاشَون من ذكر أمور قبيح ذكرها[1].»

ب. تفاصيل الفقه وأحكامه

وتفصيل ذلك أن الفقه منقسم إلى عبادات ومعاملات، فالعبادات قد أُمرنا أن نفعلها كما كان يفعلها النبي ﷺ لكن «هل التعاليم مختلفة بقدر ما اختلف هؤلاء الفقهاء، أم أراد هؤلاء أن يوهموا الملأ بما وسعته صدورهم من العلوم فتوسعوا بالتفصيلات القولية والاصطلاحات المذهبية حتى كتبوا ألوفًا من الأوراق على الصلاة مثلاً؟[2]»، وهو يستدعي العديد من الأمثلة «على كل ما سموه فقهًا».

أما المعاملات فيبدي عجبه مما «كتبوه في المناكحات التي عدوها في المعاملات، تلك المناكحات التي يتعجب الإنسان من الأبواب التي فُتحت فيها». أما ما كتبوه في الحقوق وسموا مجموعه بالمعاملات فلا أنكر أنهم أجادوا في بعضه بحسب أزمنتهم وأمكنتهم، وإنما الذي أنكره هو أنه يكفي لزماننا ويغنينا عن غيره، وأنه لا يغني عنه غيره، وأنه لم يكن آلة بيد القضاة والمفتين ومن في حكمهم يعبثون فيه كما شاءوا، وأنه ليس من المضر تقديسه الذي جعلنا ينابذ بعضنا بعضًا من أجله، وتقديس المحاكم المنسوبة إليه التي كانت وما زالت بقاياها ميدانًا تتجلى فيه الغرائب[3].»

وأدلته على ذلك: أن أزمنتهم غير زماننا الذي تغيرت فيه التجارة وأبوابها وفروعها، وأن الرسول بتصريحه لمعاذ وعلي أن يعملا برأيهما إذا لم يجدا نصًّا كفانا مؤونة السلاسل التي ربط الناس بها أقوام كتبوا الكتب بأيديهم ثم قالوا: هذه من عند الله، وأن هذه الأمم التي ليس عندها هذه الكتب قد أغناها الله بفضل عقولها في تدبير التجارة والبيوع وعقد الشركات وامضاء المعاهدات، وإدارة المنافع العامة، وترتيب العقوبات وجباية الأموال وتنظيم الجيوش... وأن هذه الأقوال المتضاربة المتعارضة ليس لأكثرها سبب إلا منافع القضاة ومن في حكمهم، وأن اعتناء كل طائفة بمذهب واحد على ما فيه من تعدد المرجحين قد فرّق كلمة المسلمين منذ زمن بعيد حتى

(1) الزهراوي. الفقه والتصوف. ص94-93.

(2) المرجع نفسه. ص60.

(3) المرجع نفسه. ص63.

أوصلهم إلى هذه الحالة[1]. ثم يُجمل تاريخ الاختلاف في الأمة إلى شيع منذ القرن الأول، إلى مجيء «المذاهب على كثرتها وتعارضها مضاهية لأديان مختلفة حتى ألغى أكثرها الزمانُ الذي جاء فيه حكومات أخذت ما دوّنه قوم وأعرضت عن الآخرين، فالحكومات هي بالفعل حصرت الميدان وأغلقت الأبواب[2].»

أثارت مقالة الزهراوي ردودًا عنيفة، فقد وصف رشيد رضا مجموعة "الفقه والتصوف" —وهي في الأصل ثلاث رسائل– بأنها «أشد مما كنا نكتبه في موضوعها نقدًا على سعة الحرية هنا، وشدة الضغط هنالك، فهاجت عليه حَمَلة العمائم في دمشق، وأشد ما أنكروا عليه فيها: القول بالاجتهاد وبطلان التقليد، فهيّجوا عليه الحكومة فاعتقلته في الشام، ثم أُرسل إلى الأستانة.»[3]

وقد أشار محمد عبده إلى تلك الواقعة مؤيِّدًا الزهراوي فقال في كتابه «الإسلام والنصرانية»: «ألم يُسمع بأن رجلاً في بلاد إسلامية غير البلاد المصرية، كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد، وذهب فيه إلى ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافه، ومقالاً بين فيه رأيه في مذهب الصوفية، وقال: إنه ليس مما انتفع به الإسلام، بل قد يكون مما رُزِئَ به، أو ما يقرب من هذا، وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبله، فلما طبع مقاله في مصر تحت اسمه، هاج عليه حَمَلة العمائم وسَكَنة الأثواب والعباعب وقالوا: إنه مرق من الدين، أو جاء بالإفك المبين ثم رُفع أمره إلى الوالي، فقبض عليه، فألقاه في السجن، فرفع شكواه إلى عاصمة الملك، وسأل السلطان أن يأمر بنقله إلى العاصمة ليثبت براءته مما اختلق عليه بين يدي عادل لا يجور، ومهيمن على الحق لا يحيف إلى آخر ما يقال في الشكوى، فأجيب طلبه لكن لم ينفعه ذلك كله، فقد صدر الأمر هناك أيضًا بسجنه، ولم يُعف عنه إلا بعد شهر، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين، ولا ينكره القارئ والكاتب، ولا الآكل والشارب[4].»

---

(1) المرجع نفسه، ص64.

(2) المرجع نفسه، ص72.

(3) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد 19، 3/170. وانظر سرد أحمد نبهان الحمصي صديق الزهراوي للقصة في أثناء ترجمته له في المنار، مجلد 21، 3/150.

(4) أوضح رشيد رضا أن السبب الباطن للاعتقال: أن الزهراوي كان نشر في المقطم مقالة في الخلافة بإمضاء (ع. ز) -وهو إمضاؤه الرمزي لكل ما كان ينشره بمصر- وقد وُجِدَتْ تلك المقالة معه عند القبض عليه، وحاول تمزيقها. وكلام عبده في: الأعمال الكاملة، 3/330.

ويبدو أن جرائر نشر تلك الرسالة وما وقع لصاحبها من اضطهاد، غطّى قليلاً على مناقشة ما فيها. فقد لاحظنا كيف أن محمد عبده أيده في الجملة ولم يأت على مناقشة ما جاء في رسالته، ولا نعرف ألأنه مؤيد له، أم لأن الظرف غير مناسب لمناقشة ما جاء فيها؟ ولابد من الانتباه إلى أن كلام عبده يسكت عن نقد الزهراوي للفقه والأصول، ويكتفي بتأييد ما يتفق عليه الإصلاحيون جميعًا من الدعوة إلى الاجتهاد ونقد التصوف، وإن كنّا نعرف من مراسلة عبده للزهراوي أنه كان يرتضي توجهه في الجملة [1].

ولكن الشيخ رشيد رضا بيّن موقفه النقدي من مجموعة «الفقه والتصوف» فقد كان هو نشر الرسالة الأولى منها في مجلة «المنار»، وطلب من العلماء والفقهاء أن يكتبوا إليه رأيهم فيها، وذكر أن لشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في أسباب الخلاف تصلح أن تكون جوابًا على هذه الرسالة. وكان الهدف المعلن من نشر الرسالة الأولى: «إطلاع العلماء على بعض ما يدور بين الكُتاب ليكونوا على بينة منه، فلم يُفِد».

قال رضا: «ثم وردت علينا الرسالة الثانية مع رسالة التصوف، فلم نشأ نشرهما على احترامنا حرية البحث والنقد، واعتقادنا أن العلم لا يرتقي إلا بها، وذلك لأن مثل هذا النقد لا يكون مفيدًا إلا إذا تناوله الخواص بالمناظرة المعتدلة، وإننا نرى أهل العلم الديني يلجأون في بلاد الاستبداد إلى مقاومة من يخالفهم بالقوة، ونراهم في بلاد الحرية لا يحفلون بما يدور بين حملة الأقلام وغيرهم من أمثال هذه المباحث، ولا يردون على ما يرونه منكرًا منها؛ لأنهم بمعزل عن العالم وسيره».

ورشيد رضا ينتقد طريقة الزهراوي موضحًا طريقته هو في النقد، فقد كتب رشيد رضا في السنة الأولى من المجلة رأيه في الفقهاء والصوفية وعَرَضه على شيخ الأزهر وبعض علمائه «فقال الشيخ في المقالة: إن كلامها شرعي لا يُعترض عليه. وذلك أننا ذكرنا محاسن القوم وذكرنا ما لا يوافق الشرع أو المصلحة العامة مما يُؤْثر عن مجموعهم؛ ولكن رسالة الفاضل الزهراوي مخصوصة بالمساوئ؛ ولذلك كان يجب أن لا يطلع عليها إلا الخواص، فَطَبْعها خطأ، وإن كان قَصْد مؤلفها حسنًا، فنحن نُجِلُّ غيرته ونحترم حريته ونمدح شجاعته، على أنه أفرط فيها، ونتمنى أن يطلع العلماء على رسالته وينتقدوها [2]».

---

(1) انظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة، 2/371.

(2) مجلة المنار، مجلد 4، 839-21/838 (1902م).

لا نكاد نعثر على مناقشات أخرى لأطروحة الزهراوي المثيرة، بالرغم من أن كثيرًا من إصلاحيي دمشق -على الأقل- كانوا على علم بها واطلاع عليها؛ لأن الشرطة في دمشق كانت قد صادرت عشرات النسخ من تلك المقالة، بما فيها نسخة كانت في حوزة الشيخ جمال الدين القاسمي، ونعرف أنه كان ثمة معرفة جيدة بين عبد الرزاق البيطار والزهراوي كما يفيد حفيد البيطار، كما أن الزهراوي كان على معرفة بسليم البخاري أيضًا[1]. وثمة إشارة من البيطار إلى أن «للمقالة بعض مزاياها، غير أنها كان يجب أن لا تنشر؛ لأنها لم تُثر سوى المتعصبين الذين وصموا الزهراوي بالكفر والهرطقة وطالبوا بصخب بإعدامه»[2].

لكن وُجد من بعض المعاصرين النقد الذي تَوَجَّه إلى الزهراوي وأطروحته، فأحدهم رأى أن مقالته في الفقه والتصوف «لم تحقق لا الدقة ولا التماسك»[3]، في حين ذهب آخر إلى نقد الزهراوي نفسه بأنه «لم يكن عميق التفكير كما أنه لم يكن يملك ثقافة عصرية»[4]. لكن ليس من شك أن كتابات الزهراوي تدل على علمه وعمق تفكيره وثقافته الواسعة، وقد وصفه رشيد رضا في مواضع من مجلة المنار بـ «العالم الفاضل»، وأشار فهمي جدعان إلى جانب من «تأملاته الفلسفية الجادة»[5]؛ بل إن أطروحته في نقد الفقه متماسكة بالشكل الذي أراد البرهنة عليه، ولاسيما أنها في الأصل ثلاث مقالات مُفرّقة، ولكن لا شك أيضًا أن فيها إسرافًا في الإصلاح يصل إلى حد الهدم لعلمين مهمّين لا يمكن تسويغه معرفيًا بمجرد حدوث الاختلاف الواسع فيهما أو بالاحتجاج بمآلاتهما، أو بسوء حال حَمَلَتِهما، لكن المقصد العام في أنه يحتاج إلى إصلاح، وأنه اكتنفه الكثير من مظاهر الفساد المُضرّ، مما لا يختلف فيه الإصلاحيون، مع التأكيد على أن ذلك كله لا يذهب بقيمته ومكانته؛ لأن الفقه من علوم المقاصد، لم ينازع فيه أحد.

على أن من المفيد هنا أن نشير إلى ملحوظة ذات دلالة، وهي أن للزهراوي «كتابًا في الفقه بأسلوب قريب المأخذ سهل العبارة يدعم مسائله بالأدلة الدامغة»، كما ذكر صديقه أحمد نبهان الحمصي، وعلق رشيد رضا على هذه الجملة فقال: «كان سبب تأليف هذا الكتاب محاورة طويلة

(1) انظر: كومنـز. الإصلاح. ص103-102.

(2) كومنـز ص105. ويحيل إلى: البيطار. حلية البشر. 2/792.

(3) كومنـز ص105.

(4) منير موسى. الفكر العربي في العصر الحديث. بيروت: دار الحقيقة. ط1973م. ص230.

(5) فهمي جدعان. أسس التقدم. ص310 وما بعد.

دارت بيننا وبين الفقيد من جهة، وأحمد فتحي باشا زغلول أيام كان وكيلاً لوزارة الحقانية بمصر من جهة أخرى، ولو تم على عهد الباشا لسعى إلى طبعه على الحكومة لأجل المحاكم الشرعية[1]».

فكيف يصنف الزهراوي في علم لا ينفع؟ إلا أن يكون أراد من نقده السابق زلزلة العقول واستفزازها للخروج من الجمود والتفكير بما آل إليه الفقه الذي اعترف في بعض المواضع بقيمته ولاسيما في مجال الحقوق.

ثم إن تلك المحاولة الفقهية المعاصرة المدعومة بالأدلة، لم تكن من الزهراوي وحده، فقد أفاد رشيد رضا أن الشيخ جمال الدين القاسمي كتب إليه «أن له كتابًا في العبادات مقتبسًا من كتب المذاهب مع بيان حكمة التشريع. كان أخذه منه الشيخ أحمد طباره ليطبعه في مطبعته ببيروت ولم يُعده إليه، وعلمتُ ممّا كتب إليّ أنه من أهم كتبه، وكنت وعدتُ بتأليف كتاب في ذلك فسبقني -رحمه الله- إليه، فتمنيت لو يُطبع لأستغني به[2]».

## 3. أصول الفقه

لم يقتصر نقد الزهراوي على الفقه فقط، بل تعداه إلى أصول الفقه، يقول: «من يسمع هذا الاسم (أصول الفقه) يَخَلْ أنه عبارة عن قواعد كلية منقحة محكمة تتفرع عليها الحوادث والنوازل، ويُستَند إليها في الفتاوى والأقضية، كالقواعد التي أخذوها في أول المجلة عن كتاب الأشباه والنظائر. كلا. ولكنه عبارة عن اصطلاحات وطرائق للأخذ من القرآن والحديث والإجماع والقياس، وهي المآخذ عندهم.

أما القياس فليس لنا من ردٍّ عليهم في جعله ركنًا من أركان التفريع وليست حجج الذين أنكروه بصحيحة، بل الحجة للذين أثبتوه[3]...

وأما الإجماع فالغالب أنه لم يقع، لذلك لا جدوى من تقريره أو جعله مأخذًا، ثم حاجج فيه وفنّد رأي القائلين به. ثم قال: «ولقد تتبعت كثيرًا من المسائل التي ادّعى الإجماع فيها بعض المؤلفين،

---

(1) أحمد نبهان الحمصي، السيد الزهراوي، مجلة المنار، مجلد 21، 4/207.

(2) رشيد رضا، مصاب مصر والشام: ترجمة القاسمي، المنار، مجلد 17، 8/628. ولعل من المفيد هنا -استطرادًا- أن نذكّر بكتاب «فقه السنة» لسيد سابق الذي كتبه بتشجيع من حسن البنا، وطريقته فيه التي لم يلتزم فيها بمذهب. واعتنى فيه بذكر الأدلة، وهي الطريقة التي اتبعها لاحقًا الشيخ يوسف القرضاوي، فهذا كله استمرار لهذا التقليد الإصلاحي السلفي القديم.

(3) قال ديفيد كومنـز في كتابه «الإصلاح الإسلامي» ص104 حكاية عن الزهراوي: «ووجه نقده بشكل خاص إلى قاعدتين من قواعد الفقه السني هما: القياس والإجماع، مدعيًا أنه ليس ثمة حجة لجعلهما مصدرين للأحكام الشرعية». فتأمل هذا الخطأ الغريب!

وصدّق به الناس لعِظَم شهرتهم وحسن الظن بكثرة اطلاعهم فلم أرَ مسألة مما ادعوا فيها الإجماع متفقًا عليها كما ظنّوا. وهكذا رأيت العلامة شيخ الإسلام في عصره تقي الدين بن تيمية سبقني إلى هذا القول...

وأما السنة فلا كلام لنا على استنادهم إليها، وإنما الكلام على محكماتهم والسيطرة على الناس بطرائقهم... وعلم السنة إنما يؤخذ من مظانه، وإن الأصوليين ما تصدوا له كما يستحقه..

وأما الكتاب المجيد فهو الحجة العظمى والعروة الوثقى... كتاب عربي من عرف أساليب العرب يفقهه، ومن وقف على أقوال الرسول يتبحر فيه، لا يختص بفهمه أهل عصر ولا أهل مصر: لأنه خوطب به الذين آمنوا ممن صحب الرسول ومن بعدهم إلى يومنا هذا وإلى أن يشاء الله.

هذا وإني لا أرى مما كتبوه في هذا الباب مزية زائدة على ما يعرفه كل من عرف أساليب البيان والخطاب، فما بالهم يوجبون على الناس أن يضاهوهم ويقلدوهم؟ وما بال فريق منهم جعلوا لكتبهم من الاعتبار أكثر مما له؛ إذ قالوا: إن مفاهيم الكتب حجة عندنا دون مفهوم القرآن؟ فتأملوا وأبصِروا»[1].

فالزهراوي هنا يحاول هدم بناء «أصول الفقه» بدءًا من اسمه ومكوناته وحقيقته، وانتهاءً بمحاوره التي هي مصادر التشريع، فهو يسلّم بالقياس، ولا يوجد إجماع، والسنة يُرجع فيها إلى المحدثين ولا دخل للأصوليين بها، أما الكتاب فلا نحتاج فيه إلا إلى اللسان العربي!

إن نقده للفقه فيه قدر جيد من الصحة، مع خطأ في التصور والاستدلال الذي بناه على طبيعة وجود الاختلاف الفقهي وعدم تفهمه له وتعمقه في أسبابه وكيفية حصوله، ولكنه أمسك بإشكاليته المركزية من حيث هو في جملته إنتاج عقلي ضمن السياق التاريخي، الأمر الذي جعله يتلون بألوان العصور المختلفة اهتمامًا وتفريعًا، ولغة وتفكيرًا، على نحو الأمثلة الغريبة التي ساقها.

أما نقده للأصول فتنقصه الجدية الكافية، فمكونات علم الأصول متعددة ترجع إلى أصول فهم خطاب الشارع التي لا تقف على مجرد اللغة القريبة كما توهم، وهو ما ندعوه علم تفسير النصوص، كما يشتمل أيضًا على مصادر التشريع وهي أوسع من الأربعة التي ذكرها، بل قد

---

(1) الزهراوي، الفقه والتصوف، ص93-87.

أوصلها الشيخ القاسمي بالاستقراء من جملة المذاهب الإسلامية إلى خمسة وأربعين[1] أما السنة فلا يخفى أنها ليست قاصرة على مجرد معرفة صحة السند من عدمها كما أفاد كلامه، وفي هذا تسرع واختزال مخلّ، ثم لا يخفى أن المنهج الأصولي اتسع فيه نقد متون السنة أكثر من المنهج الحديثي على أقل تقدير، كما أن كتب كثير من المحدثين المتقدمين والمتأخرين طافحة بأحاديث واهية وضعيفة، وليس هذا شأن الفقهاء والأصوليين وحدهم! بقي الإجماع، وكلامه فيه كلام قديم سبق إليه عدد من الأصوليين.

لكن تبقى أطروحة الزهراوي محاولة نقدية طموحة طالت علم أصول الفقه نفسه في زمنٍ كان هذا العلم يُقرأ للتبرك في أحسن الأحوال؛ لأنه لا فائدة منه للمقلدة الذين تعبدوا بكتب الفقه المذهبية لا يخرجون عنها قيْد أُنملة[2].

لكن محاولة الزهراوي لم تكن يتيمة، فهناك إشارة إصلاحية مجملة أوردها محمد سعيد الباني وعزاها لشيخه طاهر الجزائري بخصوص علم أصول الفقه، قال: «ينبغي مثلاً لمن يحاول الكتابة في علم أصول الفقه أن تكون كتابته مطابقة لمقتضيات روح العصر. كأنه يريد بالكاتب في هذا الموضوع أن يمحِّص القواعد الشرعية السمحاء التي تؤازر الأخذ بالترقي الحديث، وكل نافع من مقتضيات العمران والسعادة البشرية، والتي يتقلَّص بها ظلٌّ الجمود على القديم، وتقضي على التمسك ببعض فروع استنبطها أربابها وفقًا لمقتضى روح عصرهم، وبأن يوفِّق بين قواعد أصول الفقه الديني وبين أُصول الشرائع المدنية والحقوق الأساسية لتتجلى بذلك عظمة الفقه الإسلامي وسعته وتفوقه على القانون المدني وليتم الاستغناء بالأول عن الثاني[3].»

فالإصلاح المطلوب لأصول الفقه وفق هذه الرؤية مرهون بروح العصر، وهو دائر في حدود أمرين:

**الأول**: يتمثل في تمحيص وتحديد القواعد الشرعية التي تمكّن من الترقي والتمدن الحديث، وبها تتحقق المنافع العمومية التي يقوم عليها العمران. وهذا يعني الإقرار بأن جزءًا من علم

---

(1) في تعليقه على رسالة المصلحة لنجم الدين الطوفي التي نشرها رشيد رضا في مجلة المنار، مجلد 9، 10/721.

(2) نُذكر هنا بكلمة النعساني في الأصول وأنه ليس من العلوم الضرورية اليوم: لأنه خير من الاجتهاد وأجدَى للمسلمين: اختيارٌ ما يوافق أهل كل عصر ومصر من أقوال الأئمة المجتهدين والعمل بها وترك التقيد بمذهب إمامٍ». النعساني، التعليم والإرشاد، ص131-129.

(3) الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص103.

الأصول تاريخي بمصطلحنا اليوم؛ أي أنه مرتهن لسياق غير سياقنا وزمان غير زماننا، وهذا الذي يُطلب فيه البحث والتحديد لمجاوزة حال الجمود.

**الأمر الثاني:** الذي يدور عليه الإصلاح -برأي الجزائري- يتعلق بمحاولة التوفيق بين قواعد أصول الفقه الديني وقواعد الفقه المدني والقانوني الحديث؛ لأن هذه المقارنة بين الفقهين ستوضح مصداق الثقة بعظمة الفقه الإسلامي وأنه قادر على مواكبة العصر. ولعل هذه دعوة مبكرة جدًّا لفكرة المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي التي وجدناها في العصر الحديث مع نخبة من القانونيين والفقهاء في القرن العشرين.

ولعل الحديث عن فكرة المصالح والمقاصد يندرج في الأمر الأول، وهي مسألة محورية دارت عليها جهود الإصلاحيين السلفيين، حتى إن للشيخ طاهر الجزائري مصنفًا بعنوان «مقاصد الشرع»[1] كُنَّاشًا احتوى على «مسائل علمية وأبحاث من كتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي»[2]، وإذا كان الشيخ محمد عبده اطلع على موافقات الشاطبي لأول مرة في تونس في حدود سنة 1884م فأغلب الظن أن معرفة الشيخ طاهر بالموافقات معرفة أصيلة، وذلك لما اشتُهر عنه بين القاصي والداني من سعة اطلاع بكتب المتقدمين والمتأخرين مطبوعها ومخطوطها، حتى إنه كان موسوعة متحركة، ولم يكن يوازيه أحد في ذلك كما شهد معاصروه.

ومن المفيد كذلك أن الشيخ جمال الدين القاسمي لشدة اهتمامه بالاجتهاد، اهتم بعلم الأصول اهتمامًا خاصًّا فطبع كتبه وحث على التأليف فيه، وقد كان شيخه محمد الخاني يقول: «إننا نقرأ علم الأصول للتبرك؛ لأنه لا فائدة لنا فيه، وإنما يستفيد منه من يكون حرًّا مجتهدًا لا مقلدًا مثلنا[3].» وكان مما نشره القاسمي وعلّق عليه: رسالة الطوفي في المصلحة، فأعاد نشرها رشيد رضا في المنار قائلاً تحت عنوان «أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص»: «إن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية -وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات- مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفاسد وحفظ المصالح أو جلبها... وقد طبعت في هذه الأيام مجموعة رسائل في الأصول لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية منها: رسالة للإمام

(1) المرجع نفسه، ص105.

(2) حازم محيي الدين، الشيخ طاهر الجزائري، دمشق: دار القلم، ط1، 2001م، ص71.

(3) أباظة، جمال الدين القاسمي، ص310.

نجم الدين الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ)، تكلم فيها عن المصلحة بما لم نَرَ مثله لغيره من الفقهاء، وقد أوضح ما يحتاج إلى الإيضاح منها في حواشيها الشيخ جمال الدين القاسمي أحد علماء دمشق الشام المدققين، فرأينا أن ننشرها بحواشيها في المنار؛ لتكون تبصرةً لأولي الأبصار[1].»

كما أن من أصول الإصلاح عند عبد القادر المغربي: اعتماد مبدأ المصلحة في الأحكام الشرعية والمعاملات القضائية، حتى إنه ليعرِّف الدين بأنه «وضع إلهي تصان به مصالح الإنسان منفردًا ومجتمعًا[2]»، ومصالح الإنسان هذه ترجع إلى أمرين: مصالح تتعلق بإدارته وسياسته باعتبار كونه أمة، ومصالح تتعلق بأحواله الشخصية والعائلية والاجتماعية باعتبار كونه فردًا من أمة، فالأولى: فُوِّض أمرها إلى الحكام، والثانية: فُوِّض أمرها إلى العلماء. لكن وقع الانحراف في الفئتين؛ «فتحول الدستور العمري إلى استبداد كسروي، وانقلب الاجتهاد الإسلامي إلى تقليد جاهلي» وبذلك ذوت الأمة![3]

أما ابن عاشور فقد لخص أسباب اختلال تعاطي علم أصول الفقه في جملة أمور:

أولها: توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه، حيث قصدوا منه أن يكون علمَ آلات الاجتهاد فأرادوا أن يُضمِّنوه كل ما يحتاج إليه المجتهد فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام.

ثانيها: أن قواعد الأصول دُوِّنت بعد أن دُوِّن الفقه فوجدوا بين قواعده وبين فروع الفقه تعارضًا فلذا تخالفت الأصول وفروعها في كثير من المسائل على اختلاف المذاهب.

ثالثها: تضمن العلم مسائل لا طائل تحتها مثل مسألة هل كان النبي ﷺ متعبِّدًا بشرعٍ قبل نبوءته، ومسألة أقل الجمع، ومسألة التكليف بالمحال، وغيرها، وهي المسائل التي جعل أبو إسحاق الشاطبي الخوض فيها من العبث.

رابعها: الغفلة عن مقاصد الشريعة فلم يدونوها في الأصول، وإنما أثبتوا شيئًا قليلاً في مسالك العلة، مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة، وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول؛ لأن بها يرتفع خلافٌ كبير.

---

(1) مجلة المنار مجلد 9، 10/721.

(2) عبد القادر المغربي، البينات: النهضة الدينية في الأمة الإسلامية، 1916م، 2/6.

(3) انظر تفاصيل الرؤية الإصلاحية عند المغربي في: جدعان، أسس التقدم، ص444-440.

خامسها: أن غلق باب الاجتهاد وتحجير النظر حطَّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه فأُودع في زوايا الإهمال[1].

فهذه خلاصة ما انتهى إليه النظر في رسم ملامح وعي الإصلاحيين في العصر الحديث بمشكلة العلوم الإسلامية، وأوجه الخلل التي أدت بها إلى القصور أو التأخر، مع اختلاف الأنظار.

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص205-204.

# هل تحترق العلوم؟
# - النحو العربي نموذجا -

د. فيصل الحفيان
منسق برامج معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

## تمهيد

شغلني التراث، بحقوله المعرفية المختلفة، ومن هذه الحقول «النحو» الذي كان محل اهتمامي حتى انتهيت من مرحلة الدراسة الجامعية الأولى، ثم خلصت له أو كدت في مرحلة الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) لا ينازعه على صعيد الدرس سوى قضايا التراث العامة التي تتصل بالتنظير له فهرسة وتحقيقًا ونشرًا، وباختصار «هَمًّا عامًّا» ثم بعد الدكتوراه أخذتني تلك القضايا أخذًا، لم تترك لغيرها إلا القليل مما تفرضه مناسبة علمية ما.

وهكذا وقع على النحو ظلم لا يشركني في وزره أحد، واقترنت عودتي إليه بإحساس بالذنب، أو بالأحرى بصحوة هذا الشعور، وهو شعور لم يكن يخفّف من وطأته إلا شعور آخر بالسعادة، على أن إلحاح الأول وملازمته لم يتركا للثاني أن يصفو لي أبدًا.

لاشك أن المعرفة التراثية العربية الإسلامية جميعًا في أزمة، سواء كانت أزمة واقع أم أزمة تنزيل، وليس من سبيل للحديث عن خروج من أزمة؛ معرفية كانت أو غير معرفية، إلا بالحديث عن «الأمة» والمنظومة الحضارية التي تسكنها. ولأن أزمة الأمة بدأت نذرها في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، فإن أزمة معرفتها تساوقت معها، فهي (أزمة المعرفة)؛ إذن ليست أزمة اليوم، بل هي أزمة عمرها قرون تقارب العشرة، ومن هنا كان السؤال: هل تحترق العلوم؟

## 1. لماذا النحو؟

وانما اخترنا النحو ليكون نموذجًا في الإجابة على السؤال لأمرين:

أولهما: أن فيه المقولة الذائعة «نضج النحو العربي حتى احترق».

وثانيهما: أنه المعرفة القريبة من الباحث.

وعلى الرغم من ذيوع المقولة في النحو، فإن هذا العلم جزء من مقولة تصنيفية شملت ستة علوم، وكان النضج والاحتراق فيها مقترنين: مثبتين حينًا، ومنفيَّين حينًا ثانيًا، وموزَّعين بين الإثبات والنفي حينًا ثالثًا، فقد نقل الزركشي في قواعده عن بعض المشايخ أنه كان يقول:

«العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق (كذا) وهو النحو والأصول، وعلم نضج واحترق (كذا) وهو علم الفقه والحديث، وعلم لا نضج ولا احترق. وهو علم البيان والتفسير».

إن ما جاء في نقل الزركشي -كما هو ظاهر- مخالف للمقولة الذائعة في النحو (نضج حتى احترق) فقد أثبت الزركشي له النضج، ونفى عنه الاحتراق!

ونحسب أن النقل قد وقع فيه وهم أو خطأ. وثَمَّة قرينة تتبدَّى للمتأمل، فقد سيق إثباتٌ ونفي أولاً، وإثباتان ثانيًا، ونفيان ثالثًا، كما رأيت، وفي ذلك اضطراب وتشويش، ولو أن السياق جاء هكذا: إثبات النضج والاحتراق معًا أولاً، ثم إثبات النضج ونفي الاحتراق ثانيًا، ثم نفي النضج والاحتراق معًا ثالثًا. لو أنه جاء بهذه الصورة لاستقام السياق شكلاً ومضمونًا، واتفق مع الصواب الذي نعرف من أن النحو هو الذي نضج حتى احترق، ومعه في ذلك «الأصول»، وإذا ما صوَّبنا الصنف الأول (النحو والأصول)، فلابد أن نصوِّب الصنف الثاني (الفقه والحديث) هذان العلمان نضجا، لكنهما لم يحترقا، ويبقى الصنف الثالث (البيان «علم البلاغة» والتفسير) فقد جاء على الصواب منفيًا نفيًا مركبًا بعد إثبات ونفي، الذي جاء بدوره بعد إثبات مركب.

على أن هذا الذي صوَّبنا هو من وجهة نظرنا، وإلاَّ فإن بعض المتأخرين تناقلوا نقل الزركشي، ولم يجدوا فيه شيئًا، بل إنهم فسروه، بل أيَّدوه، هذا ابن عابدين صاحب الحاشية الكبيرة على «الدر المختار» للحصكفي، في فقه السادة الحنفية، يقرر معلِّقًا على النقل أن النحو والأصول لم يحترقا، وأن الحديث والفقه احترقا!

## 2. مشروعية السؤال

وتبقى للسؤال الكبير (هل تحترق العلوم؟) مشروعيته، وللسؤال النموذج أو المثال: هل احترق النحو؟ مشروعيته -أيضًا- حتى إذا ما نأينا عن تاريخيته؛ إذ إنه لا يزال سؤالاً قائمًا، فنحن نعلم أن كثيرًا من طلبة الدراسات العليا في كليات الآداب واللغة العربية، يعزفون عن الالتحاق بالدراسة النحوية تحديدًا؛ لأن هذا العلم لم يبق فيه جديد، ماذا يمكن أن يفعل الدارس اليوم؟! قصارى ما يقوم به هو أن يحقق نصًا قديمًا، يوثّقه ويخرّج نقوله، وينسبها إلى أصحابها، ويعلّق بنقول من نصوص أخرى، ثم يقدّم النصّ، يعرّف بمؤلفه وشيوخه وتلامذته، ويستخرج الآراء الجديدة (إن كانت موجودة)، وأخيرًا يذيّله بإثبات (كشافات) مختلفة. وإذا ما نأى عن النصوص، ليس أمامه سوى أن يدرس شخصية نحوية، أو ظاهرة من ظواهر النحو، وفي الحالين ما عليه سوى أن يجمع الآراء ويحلّلها ويناقشها في ضوء الآراء السابقة واللاحقة. والأمر كله دائر في الجمع والتصنيف وملاحظة الاختلافات والفروق، ولا شيء يذكر من بعد، فالنظرية النحوية مكتملة، والأسس مستقرة، والعلماء القدامى أحاطوا بالاحتمالات جميعًا، قد قتلوا «النحو» بحثًا: عَرَّفوا، وفرَّعوا، وحلَّلوا، واستشهدوا، وقرَّروا المطرد والمستقر، ورصدوا الشاذ والخارج، وتجاوزوا ذلك إلى ما يعده بعض الباحثين نوعًا من الترف العقلي الذي لا علاقة له باللغة وقواعدها وأنظمتها، وهو ما يمكن تسميته بـ«النحو الافتراضي».

ولأن الصورة كما رسمتُ فإن الباحثين اليوم منقسمون:

- فريق يرى الإبقاء على النحو (الذي نضج حتى احترق) والتمسك به، والوقوف عند حدوده، فهو كاف لا زيادة فيه لمستزيد، ولا خير في غيره

- وفريق آخر يقطع بأنه نحو تجاوزه الزمن، وما عاد يصلح، لا في مناهجه، ولا في مادته، لمواكبة اللغة، ويرتّب على هذا الحكم أن علينا أن ننأى عن هذا النحو في مناهج التعليم، ولا نتعب به عقول أبنائنا، وأن ننأى -أيضًا- عنه في الدرس اللغوي، فهو نحو ربما يكون قد قام بمهمة ما في الماضي، وليس فيه اليوم ما يمكّنه من القيام بهذا الدور من جديد. وكأن هذا الفريق يقول إن النحو العربي (التقليدي) أصبح جزءًا من الماضي، والنظر فيه يكون (إذا ما صح) من باب التاريخ لا أكثر.

## 3. أزمة تعطيل.. وأزمة سجال

الفريقان متدابران، كلٌّ يسير في اتجاه مغاير، بل معاكس تمامًا لصاحبه. وهما معًا يوقعان النحو العربي في أزمتين: أزمة تعطيل، أو وقف اجتهاد، وأزمة سجال.

أزمة التعطيل قائمة من جهتين: جهة المؤيدين عن طريق التسليم للجهد التاريخي بالاكتمال والدوران في فلكه، وفقدان الحافز الذي يدع لبذل جهد جديد يعكس ثقة بالنفس دون أن يعدو على التراث أو ينتقص منه. وجهة المعارضين عن طريق الانصراف كليًّا عن تراث العلم!

وأزمة السجال تتماهى حينًا مع التاريخ، وتتميز منه حينًا آخر، وأقصد بالتماهي استدعاء قضايا النحو التاريخية: أبوابه وفصوله ومسائله وشواهده وخلافاته، وبالتميز الانصراف على مسائل حاضرة، تتصل بالمشكلات الحاضرة لـ«النحو» تعليمًا، وتجديدًا بتصنيف مسائله، والاجتهاد فيها، وربطها بالمسائل السنية أو التعليمية، وتذليل بعض قضاياه، ومحاولة التطوير عبر لغة جديدة وأمثلة عصرية.

وثَمَّة فريق ثالث كان متوازنًا، أعطى النحو القديم حقه، ووعى قيمته، وفي الوقت نفسه فقه أن اللغة ليست ساكنة، ومن ثم فإن النظر فيها لا ينبغي أن يسكن، وفقه أيضًا أن القطيعة مع النظر القديم أو إلغاءه لا يصح، بل إنه يناقض حراك اللغة وقواعدها؛ إذ ليس أقل من أن يكون للنظر الجديد ذاكرة يستند إليها، ويفيد منها، ويبني عليها، ولا يضير بعد ذلك أن يقع الباحث على ما يمكن إزاحته والاستغناء عنه، أو يدخله إلى دائرة الدرس التاريخي لا يجاوزها.

هذه النظرة المتوازنة تضع القضية في نصابها، وتستبطنها، وتتفهم أن الأمر أكبر من مجرد توجُّه فئة من الطلبة لدراسة اللغة ونحوها، وأعلى من السجال القائم بين فريقين، إذ إنه يتصل بالنظرة إلى التراث النحوي، وهو تراث ضخم، وما زال له حضوره القوي. وأبعد من ذلك أنه مرتبط عضويًّا بمستقبل الدرس النحوي العربي، وإن شئت قلت: بمستقبل العربية وحضورها بين اللغات اليوم. والأمر من بعد بحاجة إلى تفصيل.

## 4. ثنائية النضج والاحتراق

فَرَّق ابن عابدين بين النضج والاحتراق، قال: المراد بنضج العلم: تقرُّر قواعده، وتفريع فروعه، وتوضيح مسائله. والمراد باحتراقه: بلوغه النهاية في ذلك. يريد التقرُّر والتفريع والتوضيح، وبلوغ النهاية عنده كناية عن أنه لم يعد هناك جديد يضاف، وكأن الأقلام قد رفعت، والصحف قد جَفَّت.

إن هذا الفهم -لاشك- صوابٌ، لكن المشكلة ليست في مدلول كل من اللفظين، بل في أمر آخر، هو الذي سيتضح في السطور اللاحقة.

لقد بلغ النحو العربي نضجه في القرن الخامس الهجري، فصدق فيه صدر المقولة «نضج النحو» ولا أدل على نضجه من ذلك النتاج الرائع الذي تمثله مؤلفات سيبويه وابن السراج والفارسي وابن جني وغيرهم.

لكنه لم يحترق، فلا تصح فيه بقية المقولة «حتى احترق» إذا ما فهمنا الاحتراق على وجهه الظاهر، الذي جعل منه غاية النضج، أو بالأحرى نهايته، وكأنه تلك المرحلة التي تلي النضج، وتحيل الإفادة من «الطبخة».

ان العلم ينضج، لكنه -أبدًا- لا يحترق. ينضج؛ لأن النضج في تقديرنا مرتبط بمرحلة ما، ومع كل مرحلة جديدة تبدأ عملية إنضاج جديدة، قد تكون موادها من سابقتها، وهذه المرحلة مرتبطة بدورها بزمن، قد يطول، وقد يقصر، حتى يبلغ العلم فيها نضجه، لتبدأ بعد دورة إنضاج جديدة، وهكذا.

قد يصح أن نفهم الاحتراق على وجه آخر، وجه التوقف عند المرحلة السابقة، وعدم البدء في مرحلة جديدة، وهذا إنما يكون إذا لم يستأنف أصحاب هذا العلم النظر المبدع فيه، وانشغلوا باجترار أنظار سابقيهم، وترداد أقوالهم.

ويبدو أن المقولة (الصادقة الكاذبة) استبقت المرحلة الزمنية التالية، وقد تكون من أسبابها، فعندما استقر في الوعي الجمعي لأصحاب الدرس النحوي أنهم لن يأتوا بجديد، وأن أسلافهم ما تركوا لهم شيئًا، أدخلوا العلم في دوامة الاحتراق، وصاروا هم وقوده.

على أنه لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه على أن مرحلة الاحتراق أو الاجترار هذه لم تكن قصرًا على

النحو وحده، بل كانت جزءًا من حالة عامة دخلت فيها العلوم العربية الإسلامية جميعًا، تدريجيًا، بنسب متفاوتة. وكان وراء ذلك أسباب عامة (خارجية) تشملها جميعًا، وأسباب خاصة (داخلية) ترتبط بطبيعة كل علم، ومشكلاته البنيوية، وظروفه. وقد كان لنا بحث خاص في هذا الباب يركز على أسباب انحسار العلم العربي تحديدًا، نعني العلوم الطبيعية Science.

## 5. الحد الزمني الفاصل

ليس بالإمكان وضع حد زمني فاصل، بين النضج والاحتراق، ذلك أن العمليتين متداخلتان، وعملية النضج لم تحدث مرة واحدة، كما أن عملية الاحتراق احتاجت إلى زمن حتى يصبح الاحتراق عملية ظاهرة لا تخطئها عين. وعلى الرغم من ذلك، فإن علامات النضج كانت ظاهرة في القرن الخامس، وإنذارات الاحتراق بدأت في القرن السادس. واستمر الاحتراق حتى نهاية القرن العاشر (السادس عشر الميلادي) بعد ذلك ما عاد هناك نضج ولا احتراق، ودخل النحو العربي في مرحلة عدمية.

والحديث عن الاحتراق، وعن تلك المرحلة الزمنية الطويلة (خمسة قرون أو تزيد) لا يعني أنه لم تكن هناك ظواهر فردية، أو طفرات علمية، هنا، وهناك، لكنها ظلت ظواهر أو طفرات، ولم تستطع أن تتحول إلى حالة علمية تحقق شيئًا ما للدرس النحوي، قد عرفنا أسماء كبيرة، مثل ابن هشام المصري (توفي 218هـ)، وابن مالك الأندلسي (توفي 672هـ)، وابن أبي الربيع السبتي (توفي 688هـ)، وغيرهم، على أننا نلاحظ أن ما أعطته هذه الأسماء الكبيرة ظل يدور في فلك العطاءات السالفة، فلا يخرج عنها، إلا في مسائل جزئية، أو اجتهادات فرعية، لا تمس جوهر النظرية النحوية وأسسها وقواعدها.

وهو ما عَبَّر عنه أحد الباحثين المحدثين مقررًا وواصفًا حالة الدرس اللغوي العربي عمومًا، ومنه الدرس النحوي (بعد القرن الخامس)، بأنه "كان إما في سبيل الشرح، وإما في سبيل التعليق، وإما في سبيل التحقيق والتصويب" (اللغة العربية: معناها ومبناها 11). وإذا كان الشرح والتعليق سبيلين لا يخفى فيهما الاعتماد أو الاتكاء على السابق، فإن التحقيق والتصويب اللذين قد يلتبس أمرهما على بعض الناس، لا يزيدان عليهما كثيرًا، وذلك لأن التحقيق والتصويب يدوران أيضًا في فلك المقولات القديمة، لا يخرجان عليها، ولا يؤسسان شيئًا جديدًا، ولا يبتدعان مقولات جديدة

تحقق نقلات في مسيرة العلم، أو تدفعانه إلى مناطق معرفية جديدة لم يرتدها من قبل.

## 6. ما بعد القرن الخامس

إن الدرس النحوي العربي بعد القرن الخامس الهجري اتسم بأمرين:

أولهما: أنه تحوَّل إلى درس تعليمي (لا علمي) أو مدرسي (لا بحثي). ولهذا انتشرت الظاهرة المعروفة بالمختصرات والشروح والحواشي والتعليقات والطرد والتقييدات. وصرنا نجد الكتاب يشرح، ثم يختصر الشرح، ثم يشرح المختصر. وصرنا نجد الكتاب يشرح شرحًا صغيرًا ثم شرحًا متوسطًا، ثم يشرح شرحًا كبيرًا. وربما تمَّ ذلك في بعض الأحيان من مؤلف الكتاب الأصل نفسه! ولم نعد نرى كتابًا (إلا نادرًا) أصيلاً، عنوانه مبتدَع دالٌّ على أصالته، فالعناوين مقترنة أبدًا بـ«شرح» أو «حاشية» أو «مختصر» أو «تقييد» أو «تعليق»..الخ. وأكثر من ذلك أن بعض الكتب تحوَّلت إلى متون تشرح عشرات المرات، وصار من المألوف أن تجد أن الكتاب الفلاني للفارسي، أو للزجاج، أو غيرهما قد قارب عدد شروحه وما ألف عليه المائتين! ولاشك أن هذا الحراك له دلالاته، فأن تنشغل القاعدة العلمية بـ«كتاب» واحد أو مجموعة كتب -دون كبير تأمل- أنها انصرفت عن أن تقول شيئًا جديدًا، واستهلكت وقتها في بسط كلام سابق وتفسيره وتقريبه، وهذا عمل تعليمي لا علمي، فالعلم في جوهره تجاوز وابداع.

وثانيهما: أنه اتجه نحو الجمع، سواء جمع الأشباه والنظائر من المسائل والقواعد النحوية وعنونتها وتصنيفها، أو جمع الخلافات النحوية ومحاولة الإحاطة بها واستقصائها وحشدها ضمن التبويب النحوي التقليدي، وهكذا رأينا مجموعة كبيرة من الكتب التي تحمل هذا الطابع، منها: «الأشباه والنظائر للسيوطي»، «وهمع الهوامع» له أيضًا، و«الدرر اللوامع» للشنقيطي، وغير ذلك.

ويقف وراء هذا الاحتراق، وهذه المرحلة، أسباب عديدة، فقد رأى بعض الباحثين في سيطرة الغريب (غير العربي) على الخلافة، وتحديدًا العنصر التركي، سببًا من أسباب القضاء على الإبداع، ووقف مسيرة العلم، حتى انتهى الأمر إلى إقفال باب الاجتهاد، ليس في علم النحو وحده، بل في العلم جميعًا.

وثَمَّة مقولات كثيرة تردَّدت في هذا السياق، منها الظروف التي دعت إلى نشأة الدرس النحوي خصوصًا والدرس اللغوي عمومًا، فالنحو -كما يقال- بدأ لعلاج ظاهرة اللحن بعد الفتوحات واتساع رقعة الدولة الإسلامية، ودخول الشعوب والأمم الأخرى في الإسلام، وقد وجهت هذه البداية الدرس، وجعلته ينصرف انصرافًا إلى أمرين:

**الأول:** الاتجاه إلى المبنى، وعدم الالتفات إلى المعنى إلا تبعًا لذلك، وعلى استحياء؛ أي إلى النحو التعليمي؛ لا العلمي.

**والثاني:** الانشغال بفكرة التخطئة والتصويب، ليتحول الدرس من كونه درسًا، إلى كونه بحثًا عن معايير للحكم.

ومع تسليمنا بأن هذه البداية صحيحة، فلا يمكن أن تكون هي السبب؛ إذ إنها لو كانت كذلك لما تمكنت من فرض رؤيتها على مسيرة الحراك العلمي بعد ذلك. ربما كانت الشرارة التي انقدح بها زناد البحث. هذا صحيح، لكن هذه البداية ليست هي التي وجهت الدرس العربي الإسلامي في مجمله، فمن المعروف أن هذا الدرس بمختلف فروعه إنما قام من أجل القرآن الكريم والسنة النبوية، فهل نقول مثل ذلك على جميع هذه العلوم. ولو أن لها هذا التأثير الكبير لما رأينا كل تلك الجهود التي أثمرت حتى القرن الخامس الهجري دراسات علمية مجردة لا علاقة لها بالتصويب والتخطئة، بل فيها البحث عن أسرار اللغة وخصائصها وفلسفتها، واستكناه نظمها وجمالياتها.

إن النحو العربي، شأنه شأن غيره من العلوم العربية الإسلامية، نشأ لـ«فهم القرآن» وما اللحن إلا أول الطريق، وإذا ما وضعنا هذا في حسباننا أدركنا سر العطاء الكبير الذي أعطاه النحو العربي في القرون الأولى.

## 7. أطروحات التجديد

لم يستسلم النحو العربي للأزمة العامة؛ أزمة العلوم الإسلامية، ولا لأزمته الخاصة، فقد شهد خلال القرنين الخامس والسادس ثلاث أطروحات تجديدية، اختلفت في منطلقها وطبيعتها وغايتها، لكنها جميعًا هدفت إلى تجديد النظر في العلم «النحو» وإثارة الأسئلة، لكنها -جميعًا أيضًا- لم يكتب لها أن تستمر، ولا أن تحقق التراكم الذي يجعلها تمر بعملية إنضاج تجعل منها «نظرية» و«مدرسة» لها أتباع ومريدون، تزاحم النظرية السابقة (التقليدية). ولسنا في معرض

البحث عن الأسباب فتلك قضية أخرى لا تتسع لها مساحة هذا البحث.

### أ. أطروحة عبد القاهر

كان من أولى أطروحات التجديد تاريخيًا، وأهمها على صعيد البنية المعرفية للنحو العربي، هي أطروحة عبد القاهر الجرجاني (توفي 471هـ) والمعروفة بـ«نظرية النظم» وقد عرض لها على استحياء في «أسرار البلاغة» وعمّقها تنظيرًا وتطبيقًا في «دلائل الإعجاز».

وعلى الرغم من أن الكتابين يصنفان على أنهما «أصلان جليلان في البلاغة» (محمود محمد شاكر: مقدمة تحقيق أسرار البلاغة 27) فإن عبد القاهر ربط ربطًا وثيقًا بين «الإعجاز» وهو قضية بلاغية أصلاً، و«معاني النحو» مما يعد لفتة عبقرية في العلاقة بين اللفظ أو المبنى الذي انصرف إليه النحويون انصرافًا بغرض الحفاظ على اللغة في ألفاظها وتراكيبها، والمعنى أو الدلالة الذي حظي بجلّ اهتمام البلاغيين.

وكان عبد القاهر صريحًا في هذا الربط، فالبلاغة والإعجاز لا يتحققان إلا بتوخي معاني النحو» مازجًا، أو ربما موحّدًا بين اللفظ أو المبنى والمعنى، فهما معًا اللغة في صحتها وبلاغتها.

على أن ما يلفت في هذه الأطروحة المهمة أنها لم تأت في سياق النقض للنظرية النحوية (التقليدية)، بل إنها لم تقاربها، ودليلنا على ذلك أن عبد القاهر شرح كتاب أبي علي الفارسي (أحد أعظم رجالات النظرية التقليدية) المعروف بـ«الإيضاح» ثلاثة شروح بمستويات ثلاثة، لم يصل إلينا منها سوى «المقتصد» وأعظمها أو أكبرها حجمًا «المغني» قيل إنه في عشرين مجلدًا، ولا يبدو علينا أن نابه لمن يجادل أو يرى أن هذه الشروح كانت في مرحلة مبكرة من حياة الشيخ، أو أنها كانت في مرحلة الطلب، والوفاء لابن أخت الفارسي أبي الحسين محمد بن عبد الوارث الذي تلمذ له عبد القاهر، وقرأ عليه «إيضاح» خاله، فالشروح ثلاثة، وأحدها كبير الحجم جدًا كما يشير اسمه، وتؤيد ذلك المصادر، وليس في «المقتصد» الذي نعرف، ولا في الأسرار والدلائل ما يشير ولو من بعيد إلى موقف رافض أو حتى معترض على الأسس النحوية التي عرفتها القرون السابقة.

وفي تفسير ذلك نحسب أننا أمام احتمالين:

أولا: احتمال أن عبد القاهر لم يكن يرى تعارضًا بين النظر النحوي في إطار النظرية السابقة، وبين النظر في ضوء نظريته في النظم، فهما مستويان للدرس اللغوي: مستوى يعنى بالمبنى في

إطار القواعد والأصول التي رسخها النحويون، سواء على مستوى التبويب، أو على مستوى العوامل والعلل.. ومستوى يتجه إلى المعنى اتجاهًا ليدلَّ على مستوى آخر، في فقه البيان والفروق بين التراكيب اللغوية المختلفة.

ثانيا: واحتمال أن النظرية الجديدة (النظم) كانت في مرحلة التأسيس البنيوي الذاتي (الداخلي)، والنظرية لا يمكن أن تكتمل مرة واحدة، ثم إن هناك طورًا ثالثًا للنظرية يتمثل في ذلك الجدل الذي سيقع بينها وبين النظريات الأخرى، سواء في داخل العلم الذي تنتمي إليه، أو في داخل الحقل المعرفي الكلي الذي هو جزء منه، كما هو الحال في «النظم» فهي نظرية بلاغية أصلاً لها ارتباط بالحقل اللغوي الكلي الذي يجمعها والنحوَ، وما يترتب على ذلك من اتفاق وافتراق، أو ربما رفض.

ولعلنا أميل إلى هذا الاحتمال الأخير. وبالمناسبة فإن باحثة عراقية نظرت في القواعد النحوية في ضوء نظرية النظم من خلال أطروحتين جامعيتين: «نظام الجملة العربية» و«قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم». وعلى كُلٍّ فإن أطروحة عبد القاهر تظل في الاحتمالين أطروحة بنائية، بعكس الأطروحة التالية.

ب. أطروحة ابن مضاء

تبدو أطروحة ابن مضاء القرطبي (توفي 592هـ) أكثر مباشرة في علاقتها بالنظرية النحوية، فهي نظرية رَدِّية (رافضة) أساسًا، وهذا ما يشي به عنوانها؛ عنوان الكتاب الذي تضمنها «الرد على النحاة» وإذا كانت أطروحة عبد القاهر أطروحة بناء – كما سلف – فإن أطروحة ابن مضاء هي أطروحة نقض، فهي في جوهرها ثورة على السابق، تسعى لإلغائه، وانفكاك منه، وقد رأى كثير من الباحثين (المحدثين) فيها وفي صاحبها تجديدًا أو اجتهادًا مطلقين، ونحن نعلم أن ابن مضاء نفسه قد سار على خطى ابن حزم (توفي 456هـ) الذي حذا بدوره حذو داود بن علي (توفي 270هـ) الظاهريين اللذين ثارا أيضًا على السابق، وإن كانت ثورتهما في حقل معرفي آخر، هو حقل الفقه، لكن المنهج الواحد، منهج الأخذ بالظاهر؛ ظاهر النص المقدس (القرآن والسنة) عندهما، وظاهر النص (اللغوي) عند ابن مضاء، بعيدًا عن القياس والتأويل والتعليل. على أن ابن حزم لم يقصر ظاهريته على الفقه، بل بَشَّر بها في النحو أيضًا، وإن لم ينظِّر لها، ويؤلف فيها، بل أطلق

إشارات في كتبه، فقد رفض التعليل النحوي، ونعى على مَن يتعمقون في النحو، فينشغلون عما هو أوجب وأهم.

وجاء ابن مضاء الذي كان -أيضًا- فقيهًا وقاضيًا ليلتقط الخيط، وينقل فكرة «الظاهر» من العلوم الدينية (الفقه) إلى العلوم اللغوية (النحو)، ويؤسس لها تأسيسًا، لكن الصرح الضخم الذي بناه النحويون السابقون على مدة قرون كان صلبًا إلى حد أن الصيحة التي دوَّت في القرن السادس الهجري لم تكن لتترك أثرًا ذا بال، وعلى أية حال فنحن لسنا في صدد تقويم ما جاء به ابن مضاء، فما إلى ذلك مقصد هذا البحث.

### ج. أطروحة ابن رشد

ابن رشد عاصر ابن مضاء، كلاهما عاش في القرن السادس الهجري، وكلاهما عاش في الأندلس، في بلاط الموحدين، وكلاهما وصل إلى منصب القضاء، وكلاهما انشغل بقضية «النحو» لكن وجه الانشغال مختلف، وهذا ما أرجع إليه أحد الباحثين سكوت أحدهما عن الإشارة إلى الآخر أو كتابه، فأحدهما (ابن مضاء) يرتبط بظاهرية ابن حزم على مستوى العقيدة والشريعة، والآخر (ابن رشد) يرتبط بفكر أرسطو على مستوى المنطق والعلوم العقلية، ومن هنا جاء اختلاف الأطروحتين، فابن رشد فيلسوف، نعم هو -أيضًا- فقيه، لكن له مكانته في عالم الفلسفة، وما كان ابن مضاء إلا فقيهًا، أما الجرجاني فما كان إلا بلاغيًّا، دون أن ينفي ذلك أن لكل منهم نصيبًا قد يكون عظيمًا من العلوم الأخرى، لكن غلب عليه ذلك، أو برَّز فيه.

ثم إن الأطروحة الرشدية لا تسعى إلى الإلغاء والانفكاك من الأسس النحوية من عامل وعلة وتأويل، ولكنها تقوم على رؤية تنظيمية، غرضها إعادة ترتيب أبواب النحو العربي ومسائله على الطريقة الصناعية (المنطقية) التي فسرها ابن رشد بأنها الطريقة التي تشترك بها جميع الألسنة.

إن الطريقة التي صاغ بها النحويون أبواب العلم هي التي تحتاج إلى نظر جديد، لأنها جعلت تعلُّم هذا العلم وتعليمه صعبًا، ولذلك كان لا بد من أسس تنظيمية جديدة حتى تتحقق الفائدة، وتحصل الثمرة، ويسهل تعلُّم العلم وتعليمه.

وإذن، فإن الحراك داخل البنية التأسيسية والمعرفية للنحو العربي استمرت في القرنين الخامس والسادس، لكن النهر العظيم ظل يجري، وما شَكَّل ذلك الحراك سوى محطات صغيرة لن تستطع أن تحوّل المجرى، أو تستوقفه لتأخذ مكانها فيه، حتى جاء العصر الحديث، واكتشف الباحثون كتابي «الأسرار والدلائل» لعبد القاهر، ووقع شوقي ضيف على كتاب ابن مضاء، وظهر كتاب «الضروري في صناعة النحو» لابن رشد.

## 8. في العصر الحديث

التفت الباحثون العرب المسلمون في العصر الحديث إلى «النحو» مبكرًا، ولعل أول ما شغلهم فيه هو تجديده أو إحياؤه أو تيسيره، وقد استند التفات بعضهم إلى التراث كما فعل شوقي ضيف، وانطلق بعضهم من نظر خاص به، كما نرى عند إبراهيم مصطفى، ومحمد مهدي مخزومي وغيرهما، على أن هذه الجهود جميعًا لم تفد الإفادة اللازمة من النصوص التراثية التي أشرنا إليها، ولو أنها فعلت لتحقق خير كثير، ولوجد أثر ذلك واضحًا جليًّا على الدرس النحوي العربي بمستوياته المختلفة.

ولربما كان وراء هذا التقصير تأخر ظهور بعض هذه النصوص. فإذا كان كتاب «الرد على النحاة» قد نشر في أواخر النصف الأول من القرن العشرين (1947) فإن كتاب ابن رشد لم يعرف إلا قبل عقد من الزمان (سنة 2000) في طبعة متواضعة، صدرت في موريتانيا، تلتها طبعة أخرى في القاهرة (2002).

ولربما كان أيضًا وراء التقصير الانشغال بالنظريات اللغوية الغربية، ومناهج الدرس اللغوي العربي التي ظهرت مبكرًا مع مطلع القرن العشرين، وما حملته من إبهار غشى العيون، فقد انشغل كثيرون من الباحثين بالمنهج الوصفي، ثم بالمنهج التحويلي التوليدي، وكان من أبرز الأصوات وأكثرها أصالة وعمقًا صوت تمام حسان.

على أن جهود المحدثين في تجديد النحو ظلت في مجملها تتراوح بين اجترار القديم ومقولاته، وأسر الحديث واتجاهاته، ولا أدل على ذلك من أن الجهود المرتبطة بالتراث لم تستطع أن تحدث انعطافًا في مسيرة النحو العربي، أو تحقق نقلة جديدة، كما أن الجهود المتأثرة بالنظريات الحديثة لم تجاوز غالبًا الاستنساخ.

## 9. السؤال الغائب

انشغل الباحثون بأسئلة من نوع: هل النحو العربي وصفي - بنيوي، أم معياري تحويلي توليدي؟ هل هو مع دي سوسير، أم مع تشومسكي؟ لكن السؤال الجوهري الذي يقول: ما هي الطريقة التي تبنى بها اليوم نظرية نحوية ولغوية جديدة خاصة بلغتنا، تفيد من تراثنا، وما توصل إليه الدرس اللغوي الحديث في آن معًا؟ ظل سؤالاً شبه غائب. وحتى إذا ما أثير فإن الإجابة عليه لم تتحقق، وذلك يرجع في تقديرنا إلى المزاوجة بين:

- الإيمان بالتراث والعودة إليه. وليس في ذلك مقارنة؛ إذ المراد ليس الاستحضار والاحتماء، وإنما الإفادة غير بعيد عن المفاتشة والمساءلة.
- والانفتاح على الفكر اللغوي والنحوي الحديث ونظرياته واستيعابها وتمثلها، ولكن دون انبهار.

ثم يأتي تتويج ذلك باستذكار قول عبقري العربية ابن جني «النحو يصح فيه الاجتهاد، فهو علم متنوع من استقراء اللغة، ومن حق مَن يرى فيه رأيًا صريحًا أن يقوله. فاللغة لا تغير. ولكن الذي يغير هو ما يستخلصه الباحث من اللغة» واستذكار قول الجاحظ: «ما على الناس شيء أضر من قولهم ما ترك الأول للآخر شيئًا».

إن لما يؤسف له أنه عندما كان النحو في الغرب وصفيًا شُرِعت النبال والسهام على النحو العربي بأنه معياري، وكيلت له الاتهامات.

وعندما ظهرت التحويلية التوليدية استعاد بعضهم الثقة في النفس، ووجدوا القشة التي يتعلقون بها، وقالوا: انظروا: نحونا نحو تحويلي توليدي!

والحق لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، فالنحو العربي وصفي معياري في آن واحد، بغض النظر عن تفصيلات في هذه النظرية الغربية وتلك. لكن المشكلة في أن المصطلحات الحديثة التي صكَّها الغالب -بحسب تعبير ابن خلدون- أشد أسرًا وأكثر بريقًا، فالوصف أعلى من الملاحظة والاستقراء، والبنية السطحية والبنية العميقة فوق التقدير والحذف وما يرتبط بهذه المصطلحات من عامل وعلة وغيرهما.

إن النحو العربي الذي ورثناه جهد عظيم، لكنه ليس يظل جهدًا بشريًا وتاريخيًا، فليس قولاً فصلاً حتى بالنسبة إلى اللغة التراثية، ولنضرب، مثلاً، على قصور هذا الجهد بالكتاب العظيم

الذي ألفه الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة «دراسات لأسلوب القرآن الكريم» فقد جاء فيه كثير مما فات النحويين القدامى اعتمادًا على استقراء الأسلوب القرآني، ونحن نعلم كم عنى النحويون بالقرآن الكريم؛ ولنا أن نتخيل حجم العمل إذا ما قلنا إن المتن اللغوي العربي القديم من شعر ونثر لم يتم استقراؤه حتى اليوم استقراءً تامًّا. هذا على صعيد العمل التقعيدي، ويمكن أن نضيف إليه -أيضًا- الاهتمام بالكشف عن التراث الضائع أو المستور، من مثل كتاب «المشرق في النحو» لابن مضاء، الذي يعتقد بعض الباحثين أنه طبق فيه نظريته في النحو الظاهري التي فصلها في كتابه «الرد على النحاة».

## خاتمة

وعودًا على بدء فإن أزمة النحو العربي في مجملها هي أزمة العلم العربي الإسلامي، وهذه أيضًا في مجملها هي أزمة «الأمة» وحضورها في العصر.

ومن مظاهر هذه الأزمة ذلك الهجوم (المجنون) على التراث جميعًا، ومنه النحو، فعندما يظهر أناس من أبناء العربية ليؤلفوا في جناية سيبويه على النحو العربي «الرفض التام لما في النحو من أوهام».

وجناية الشافعي «تخليص الأمة من فقه الأئمة» وجناية البخاري «إنقاذ الدين من إمام المحدِّثين» تدرك دون لأْيٍ أن ثَمَّ خللاً عميقًا في البنية المعرفية لثقافة الأمة ومثقفيها.

والطريف أن مَن يكتب عن الجنايات لا يستطيع الخروج من أسر هذا التراث ولغته فيلجأ إلى التقليد التراثي بالموازنة بين جزئي العنوان وصياغته سجوعًا!

مثل هذا الفريق لا يكتفي بمهاجمة علم النحو، أو علم الحديث، أو علم الفقه، ولكنه -في علم النحو والعربية تحديدًا- يجعل القواعد شكلاً بلا مضمون، وتعلمها مضيعة للوقت وتشتيت للفكر، ويسمها بأنها معطيات متخبطة، خالية من الدلالة، مليئة بالوهم والحشو، ليخلص من بعد إلى أنه لا يمكن للأمة العربية أن تتطور وتعرف الدقة دون هدم هذه القواعد والتخلص منها.

## المصادر والمراجع


- ابن جني، الخصائص.
- ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق ودراسة منصور علي عبد السميع، تقديم محمد إبراهيم عبادة. القاهرة: دار الفكر العربي، 2002.
- تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها.
- الحصكفي، حاشية ابن عابدين على الدر المختار.
- الزركشي، القواعد.
- سناء حميد البياتي. قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم.
- شوقي ضيف، تجديد النحو، ط4. القاهرة: دار المعارف، 1995.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة.
- عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز.
- عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج. بيروت: دار النهضة العربية. 1986.
- محمد عابد الجابري، التجديد في النحو بين ابن مضاء وابن رشد، (بحث في مجلة فكر ونقد، ع49، 50، يونيه 2002).
- محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، القاهرة: عالم الكتب، 1973.
- فيصل الحفيان، مساءلات لزمن غروب العلم العربي، (بحث ضمن كتاب: التراث العلمي العربي.. أسئلة للمستقبل). القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2010.

# علم الأصـول
# ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة:
## - تحليل وتعليل -

د. حميد الوافي
كلية الآداب- مكناس

إن مساق هذا النظر يتجاوز كل مظاهر الإشادة بأهمية علم الأصول في تحقيق النهضة الحضارية للأمة، وتحصين مكتسباتها بما يمكنها من إدراك مقامات التكليف الشرعي المفضي إلى التحقق بصفة الخيرية المجتباة لها قدرا، ولتقوم بما جرى به التكليف شرعا؛ فيستقر أمرها شاهدة على الأمم.

وليست هذه الورقات دفاعا عن علم الأصول، كما أنها ليست تحيّزا إلى مقولة من المقولات النقدية الموجّهة إليه لوما عبر تاريخه، حين مد يده إلى معارف علوم مجاورة: يقتبس من معارفها قواعد يمهد بها لبناء نسقه المعرفي، ويقيم من مجموعها أصولا حاكمة لمختلف وجوه تدخلاته في المجال التشريعي؛ بدءاً من تحديد مدارك الأحكام تمهيدا لصياغة مفهوم الدليل، ومروراً بالتدقيق في قواعد الفهم وبناء قصد الإفهام، وانتهاءً برسم معالم اعتبار الواقع في اجتهادي التأويل والتنـزيل تحقيقا لمقصد الامتثال، ورعيا منه لمقصد التكليف بمقتضاها.

وإنما كان سعينا منذ أن كان مراجعا لعمل المجددين، باحثا عن الخلفية المعرفية، والمستند المنهجي، في التجديد مفهوما، ومنطلقات، ومنهجا.

وكان مجموع ما تعلق بالإشكال في هذا المقام، محكوما بضابط تحقيق المناط، هو ما اعتبره المجددون دخيلا في الأصول، لا يرجح اعتباره وجه من النظر معتبرا.

**مبادئ العلم**

وذلك لإجماع مختلف الدراسات، قديمها وحديثها، على أن العلوم التي تعتبر موئلا للفكر الأصولي عبر تاريخه، هي: علم اللغة العربية، وعلم الحديث، وعلم الكلام والمنطق[1].

وفي هذه الورقة مراجعة لدواعي اطراح تلك العلوم من الأصول، وتبيان مدى سلامة تلك العلل من القوادح، ومباحثة من جهة أخرى في سر تقلب الفكر الأصولي بين تلك المعارف. والقصد من ذلك هو إبداء نظرات نقدية في بعض محاولات تجديد العلم على مستوى المقولات، وعلى مستوى الجهاز المفهومي المعتمد مرجعا لعملية التجديد في نظر أصحابها.

وجامع ما تؤول إليه الدراسة نجمله في محورين:

## المحور الأول

## علم الكلام وبناء المرجعية التشريعية في علم الأصول: الرؤية والمنهج

ذلك أننا نعتبر أن من الشروط العلمية للتجديد هو امتلاك المجددين رؤية علمية للمفاهيم الأصولية في ذاتها، ولخلفياتها المعرفية ومنطلقاتها المبدئية، ولنسقيتها الداخلية، ولوظائفها المنهجية خدمة للغايات العلمية لعلم الأصول في المذهبية الإسلامية. فليس التجديد إلقاء لمفاهيم أصولية، أو إبقاءها أو الارتقاء بأخرى وحسب، دون بيان ضرورتها، وكفايتها النظرية، ودون تعليل مقنع برجحان ذلك، وهو ما ترجمنا له بالرؤية والمنهج.

وإذ لا يستقيم لنا الاعتراض على دعوات إخلاء الأصول من الكلام، ولا معارضتها بما يظهر معه نزوح أسئلة المانعين عن التأثير، من دون إثارة سؤال مدى حاجة الأصولي إلى هذا الصنف من المعرفة، وهل تلك الحاجة ألجأتهم إليها ضرورة منهجية، أو اقتضتها خصاصة معرفية؟ أم إن ذلك كان ترفا فكريا لا ترهق إلى اعتباره إلا فضول معرفة، وإلف شب عليه الأصولي، وتمسك

---

(1) أما الذي نصه المتقدمون هو علم الكلام، وعلم الحديث، وعلم اللغة. ذلك قول الجويني: «فأصول الفقه مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه» البرهان 1/84. وناقش ابن الهمام في التقرير والتحبير 1/179 وجه الاستمداد من علم الحديث. وأما ما أضافه المعاصرون، فهو علوم الاجتماع، ومجموع ما اقترحوه صاغته الباحثة د. غالية بوهدة تحت عنوان: التكامل المعرفي بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية، ومنها علم النفس، والسيمنتك. انظر مقالها: «مجالات تجديد علم أصول الفقه» مجلة المسلم المعاصر العدد 118 ص39. وانظر كذلك ما أضافه أبو الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم في كتابه: «التجديد والمجددون في أصول الفقه» حيث اعتبر أن الأصوليين استمدوا من علوم القرآن والتفسير ص 377. وانظر كذلك د. نعمان جغيم المسلم المعاصر ع 125/126 ص195.

منه بعادة فاسدة؟

وذلك أن محل النـزاع هو كيف يكتسب علم الأصول سلطة منهجية لتدبير إشكال المرجعية في الثقافة الإسلامية، بما هو علم يؤسس لمناهج بناء مصادر المعرفة الإسلامية، ويحقق القول في مدارك الأحكام بما هي نظام من القيم الحاكمة على سلوك الإنسان، الفرد والجماعة، في سعيه للارتفاق بالمنافع، والنأي عن المضار.

واقتضانا النظر المنهجي لمراجعة دعوات الاطراح تلك، أن نتبين أصول ذلك الاختيار أولا، ثم نجري عليه وجوه الاعتراض والمعارضة ثانيا.

## أولا: أصول الاختيار ومستنداته

ونرى في هذا المقام أن ما يرجع إليه دعاة تخلية الأصول من علم الكلام، هو: أنه لا يعين على فقه، ولا يسن طريقا للاستنباط، وأنه يتحمل وزر انصراف الطلاب عن دراسة الأصول؛ بسبب تعقيد المباحث الكلامية، وأن إبقاءه اشتغال بغير المقصود، وإعراض عن المقصود؛ لأن محله في كتب علم الكلام، فمن رغب فيه فليطلبه من مظانه[1].

وإذا كانت تلك جوامع حجج ما اعتبره الداعون لتنقية الأصول من الدخيل. فإنها حجج لا تنهض دليلا على أصل الدعوى، اعتراضا ومعارضة.

### 1. الاعتراض

ومؤداه أن التعليل بانصراف الطلبة عن تحصيل علم الأصول بسبب إدراج قضايا الكلام فيه فغير مؤثر؛ لأنه ليس له تعلق بالعلم في ذاته، وإنما هو أمر نفسي، منشؤه اعتقاد انتفاء فائدة في علم الكلام أصلا، لا في علم الأصول، ولا في غيره، ولو فرض تغير هذا الانطباع لتغير بالتبع

(1) واختلفت مسالك المنتقدين بين المفصل والمجمل. ولعل المجمل يشير فقط إلى ما أثر عن بعض الأصوليين الأقدمين إلى تأثر الأصول بالكلام وضرورة تخليته منها د. نعمان جغيم المسلم العدد 125/126 ص187 ومن المفصلين التجديد والمجددون. قال معددا مساوئ المنهج الكلامي... 9. وضع مقدمات ومبادىء كلامية ومنطقية لا يعرف لها تأثير في تكوين الملكة الاستنباطية أو حتى التمهيد لها. بل هي مدركات عقلية صيغت بلغة هي في ذاتها تحتاج إلى غيرها ليمكن فهمها. فكان من آثارها أنها صدت كثيرا من الشادين عن هذا العلم نتيجة تصور أن هذه المقدمات من مسائله الأصلية.. ذلك أن طالب علم الأصول ليس بالضرورة راغبا في علم الكلام. فليس من مصلحة علم الأصول بل ولا علم الكلام أن ينصرف طلاب الأصول عن دراستها. بمثل هذه المباحث نتيجة ما يجدونه من عناء وعنت في غير طائل وبغير هدف... 10عقد مباحث كلامية صرفة لا حاجة بالأصول إليها عند التحقيق: لأن محلها هو كتب الكلام لا الأصول... وهذه البحوث الكلامية التي يثيرونها « لا يترتب عليها عمل ولا تأصيل لناحية فقهية... ولا تسن طريقا للاستنباط»ص522-521.

الاهتمام به.

وأما أن التحقق بعلم الكلام يتم بالرجوع إلى مظانه؛ فذلك ما نص عليه المحققون من الأصوليين، وليس ذلك محل نزاع، وإنما محل النزاع وجه حاجة الأصولي إليه. ومقدار تلك الحاجة، ومحلها.

ولعل أبلغ حجة وأقواها هو التشكيك في ما يوفره علم الكلام لطالب الأصول من فوائد، وهل ينبني على العلم به علم، أو يحقق عملا؟ ولعل التعلق بهذا الاستدلال لا ينتج؛ لأن عدم الوجود، أو عدم الإدراك، لا يدل على عدم الوقوع، أو عدم الإمكان، خصوصا في محل النزاع[1].

## 2. المعارضة

ونقيمها من وجهين

### أ. المعارضة من جهة الفهم

وهو نزاع في فهم للنصوص التي اعتمدوها في إثبات أصل الدعوى، من ذلك قول أبي الحسين البصري في المعتمد: «فأحببت أن أؤلف كتابا، مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يتعلق بأصول الفقه من دقيق الكلام[2]» و قد بين من قبل نوع القضايا التي وصفها بأنها كذلك، قال مبينا دواعي شرحه للعهد «وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو: القول في أقسام العلوم، وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلمي، ونفي توليد النظر إلى غير ذلك[3]» وسياق النص يدل على أنها قضايا كلامية معينة موصوفة بأنها من دقيق الكلام، فكيف جاز تعميم الحكم الوارد في مقام خاص.

ومثل هذا النص ما ورد عن الغزالي أيضا في سياق خاص شبيه بالذي تحدث عنه أبو الحسين البصري، قال في مقدمة المستصفى: «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة والدليل والحكم، فقالوا: إذا لم يكن بد من معرفة الحكم

---

(1) وذلك أن علماء الأصول ما لبثوا ينبهون على سر الارتباط بين العلمين. قال ابن همام: «فَالتَّوَقُّفُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ جِهَةِ ثُبُوتِ حُجِّيَّةِ الأَدِلَّةِ. فَهُوَ أُصُولُ الدِّينِ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ التَّوَقُّفُ مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ الأَلْفَاظِ عَلَى الأَحْكَامِ، فَهُوَ الْعَرَبِيَّةُ بِأَنْوَاعِهَا» الكوكب الكبير 1/19. وأوضح من ذلك قول الجويني بعد تعداد الأدلة السمعية «ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام» البرهان1/85.

(2) المعتمد. ص1/7.

(3) المصدر نفسه.

حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلابد أيضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة؛ أعني العلم ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلابد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة[1].»

وبين من هذا النص، نوع القضايا الكلامية التي اعتبرها أبو حامد مما وقع خلطه بالأصول، وبين أيضا هذا التوافق بينه وبين أبي الحسين البصري في تحديد نوع تلك المسائل التي ينبغي اطراحها من العلم.

ولعل مجموع ما في النصين من هموم معرفية في صياغة قضايا علم الأصول، ما قرره الإمام الشاطبي من أن الإضافة بحسب الحاجة المعرفية والمنهجية دون إبطال المبدأ[2].

### ب. المعارضة من جهة الوقوع

وذلك ما نعتبره ينقض أصول المانعين، حيث إن أولئك الأعلام الذين ورد عنهم الدعوة إلى إخلاء الأصول من دقيق الكلام، هم أنفسهم أدرجوا قضايا كلامية ضمن مكونات الأصول؛ حيث اعتبر الأصوليون أن من مبادئ العلم، الكلام. ولا يرد عليه أن ذلك كان منهم شغفا به، وميلا نفسيا إليه؛ لأن ذلك التعليل غير سديد لإمكان أن يجري عليه اصطلاح الأصوليين بقضية عين، فيكون الحكم مخصوصا بها، ولا تعم إلا بدليل زائد، وهو غير موجود.

ولأن منهج المانعين يشوبه خلل في منهج الإثبات والنفي، حيث اعتمدوا منهج العثور دون منهج الاستقراء لتفسير الظاهرة تفسيرا علميا.

وصورته تعليل تعدد مسالك الأصوليين في اعتبار الكلام، وتوظيفه في بناء قضايا الفكر

(1) المستصفى، ص10.

(2) ذلك قوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له ومحققا للاجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه 1/42.

الأصولي؛ إذ بالرجوع إلى تاريخ المفاهيم الأصولية الكلامية، نجد أنها غالبا ما تذكر في بداية التصنيف الأصولي تحت مسمى مبادئ كلامية[1]. والسبب في هذا التصنيف هو أنه حين شق على بعض المتقدمين استيعاب وجه الحاجة إليها من الناحية المنهجية أدرجوها في مقدمة التآليف الأصولية، ورتبوها تحت مقدمات كلامية، أو مبادئ كلامية.

وحين كبر على المتأخرين إدراك سر الاعتبار ابتداء، فضلا عن التصنيف القائم على محل الحاجة، دعوا إلى حذفها من العلم؛ بسبب خلل في الفهم عن المتقدمين.

وهو ما يفضي بنا إلى اعتبار الأصل، والنظر في نوعية المحتاج إليه، وتعليل وجه الحاجة ومحلها، وضابطه في تصورنا معيار التصنيف والتوظيف.

### نحو بناء المرجعية التشريعية

لقد أدرك محققو الأصوليين وجه الحاجة «إلى علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ»[2]. وقد نص على وجه تلك الحاجة الإمام الغزالي، وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته، وشروط صحته[3].»

ومن هذا المنطلق اتجه الشاطبي إلى بناء أصول الاستدلال وتحديد مدارك الأحكام قائلا: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام[4]» ومقصوده ما تم تداوله عند الأصوليين من قبله في مفهوم الحكم أو ما أدرجوه في مفهوم الحاكم[5]، من مسائل القبح والحسن هل هما عقليان أم

---

(1) انظر مثلا إرشاد الفحول باعتباره خلاصة جامعة لتاريخ الفكر الأصولي مع ترجيحات الإمام الشوكاني في اعتبار قضايا الكلام وفي تصنيفه لها قال: «اعلم أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكماً أولاً... وهاهنا مسألتان». وهو منهج له ما يسوغه في تصوره. وهو ما نعتبره مدخلا لإقرار المبدأ والاجتهاد في التصنيف بحسب ما ترجحه الرؤية المعرفية وتشهد له الدلائل المنهجية. وكل ذلك تنظير يقوم على امتلاك رؤية منهجية في العلم. وهو ما تفتقر إليه كثير من الدراسات التي تزعم اقتحامها حمى التجديد الأصولي.

(2) إرشاد الفحول 1/7.

(3) المستصفى ص8.

(4) الموافقات 1/35 يلزم أن ندرك أن إرجاع تلك المفاهيم إلى علم الكلام هو بحسب النشأة لقوله: «ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا هذا خلف» 1/88.

(5) قارن بين عملي الغزالي والشوكاني مثلا.

شرعيان، وشكر المنعم هل يثبت بالعقل أم بالشرع، والأصل في الأشياء المستمد من حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وحين استوعب الإمام الشاطبي الوظيفة المنهجية لتلك القضايا، غاير في مجال إيرادها بما يخدم مقاصد الفكر الأصولي في بناء العقل المسلم عموما، وعقل الفقيه على وجه الخصوص. فقد أورد مسألة شكر المنعم في بناء قضايا قصد الامتثال قال: «المسألة العشرون لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى حسبما بين لنا الكتاب والسنة اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرفتنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقا، وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما[1].»

وإن طرد القول باطراح قضايا الكلام، فيه هدم لنظرية المقاصد بكاملها منطلقات ومنهجا، أما المنطلق فهو ما نص عليه الشاطبي في بداية كتاب المقاصد، ذلك قوله: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع، إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام[2].»

وأما منهجا، فلأن تحديد طرق إدراك المصالح والمفاسد في الأصل هل يتم بالشرع أم بالعقل والتجارب والعادات، «وذلك أن المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[3]» وفي هذا السياق، استدل بقضايا القبح والحسن. بل ورتب على هذا الأصل مراجعات لكثير من القواعد التي لها تعلق بهذا الإشكال العلمي.

وبهذا النظر نؤسس للرؤية المعرفية التي تحكم القول في التجديد الأصولي بإخلائه من الكلام، وتبيح لنا القول إنها دعوة لم تستوعب الوظيفة المنهجية للفكر الكلامي في الفكر الأصولي، وقد شدد الغزالي على ذلك بقوله: فإذاً، الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية

---

(1) الموافقات، 2/321.

(2) المصدر نفسه، 2/6.

(3) المصدر نفسه، 2/37.

بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات[1].»

وبالتدقيق في مقاصد الإشكال ومعاقده يظهر أن مناط الأمر هو بناء المرجعية التشريعية سواء تعلق بالحكم أو بالمقاصد الشرعية، ومدارها على مفهوم الحاكم، وضبط مفهوم الحكم ومستنده، وهو ما يتيح لنا معالجة إشكالات العصر بخصوص ما يدعى بالمرجعية الكونية للحقوق والقوانين الدولية وكونية القيم.

## المحور الثاني

## نحو بناء المنهجية التشريعية: من الاقتراض إلى الإنتاج

غاية الفكر الأصولي في هذا المقام إقامة مسالك المنهجية التشريعية بتعدد مواردها، وتغاير محال اعتبارها، وقد توسل علم الأصول بمعارف وعلوم لبناء أنساق هذا النظر ليبسر عملية فقه الدين بكل مستوياتها.

وإذا كان الأصولي قد ولى وجهه شطر تلك العلوم، فهو لم يكتف بالنقل عنها إخلادا منه إلى الأرض وزعما أن الاجتهاد فيها ولا معها، ليس بفرض، ولذلك تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الحاكمة، وذلك ببيان محال إعمالها وقيود الإعمال، كما انتقل اجتهادا منه إلى إبداع نظرات في تلك العلوم تحت ضغط الواقع ومسيس الحاجة غير باغ ولا عاد.

وجامع ما وقع إنتاجه، بحسب المقام، نصوغه في مستويين:

### أولا: توثيق الدليل ومراتبه

إن عمل الأصولي الممهد لعمل الفقيه كان من شأنه أن يبرهن على صحة اعتماد الأدلة الجزئية بالمباحثة في شروط اعتبارها، وذلك من خلال قواعد اتصال السند، وسلامة المتن من القوادح، واستمرار العمل به لعدم الناسخ، وترجيح آحاد الأدلة على بعضها بمرجح يبطل العمل بالدليل المرجوح، أو بترجيح المعاني الكلية على الجزئية مطلقا، أو بترجيح على بعضها البعض بحسب اقتضاءات التشريع. وهو بصياغة تلك القواعد كان يرسم معالم طريق الاستثمار ببيان المثمر

(1) المستصفى ص7.

المعتبر، وبترتيبه عند معارضته لغيره.

ولئن بدا رجوع كثير من تقنيات البحث في هذا المستوى إلى قواعد علوم الحديث؛ فإن ذلك لا يعني أنه كان مقلدا، بل لربما كان مجتهدا ومبدعا، وذلك بعض ما يشعر به قول ابن الهمام حين أشار إلى أن سبب ذلك هو تواردهما على محل واحد[1]، وإن الناظر في رسالة الشافعي يدرك بيسر الجهد النظري الذي أسس به الشافعي لمعايير نقد السند والمتن[2].

وحين نص متأخروا الأصوليين على استمداد الأصول من علم الحديث فإن قصدهم اعتماد نتائج أبحاثهم في نقل الأخبار وممارسة الجرح والتعديل خصوصا مع تطاول الأعصار، وصعوبة التحقق من الرجال[3]، دون أصول النظر النقدي للروايات سندا ومتنا خصوصا عند تعارض النصوص.

---

(1) (وَمَا يُخَالُ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيثِ): أَيْ وَمَا يُظَنُّ مِنْ الْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالٍ رَاجِعَةٍ إلَى مَتْنِ الْحَدِيثِ أَوْ طَرِيقِهِ كَالْقَوْلِ بِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ لِعَمَلِ الصَّحَابِيِّ لَا لِرِوَايَتِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ. وَعَدَالَةُ الرَّاوِي وَجَرْحُهُ. وَهُوَ مَذْكُورٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ كَمَا فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ أَنَّهُ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيثِ فَيُظَنُّ أَنَّ عِلْمَ الْأُصُولِ بِالنِّسْبَةِ إلَى هَذَا مُسْتَمَدٌّ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيثِ حَتَّى يَكُونَ الْأُصُولِيُّ فِيهِ عِيَالًا عَلَى الْمُحَدِّثِ. لَيْسَ كَذَلِكَ كَمَا أَشَارَ إلَيْهِ بِقَوْلِهِ (لَيْسَ اسْتِمْدَادًا): أَيْ لَيْسَ الْبَحْثُ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ فِي هَذَا الْعِلْمِ اسْتِمْدَادًا لَهُ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيثِ. (بَلْ) السَّبَبُ فِي تَوَارُدِ بَحْثِهِمَا عَنْهَا (تَدَاخُلُ مَوْضُوعَيْ عِلْمَيْنِ يُوجِبُ مِثْلَهُ). فَقَدْ عَرَفْت جَوَازَ تَدَاخُلِهِمَا بِاعْتِبَارِ عُمُومِ مَوْضُوعِ أَحَدِهِمَا بِالنِّسْبَةِ إلَى الْآخَرِ وَخُصُوصِ مَوْضُوعِ الْآخَرِ بِالنِّسْبَةِ إلَيْهِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ قَدْ يُوجِبُ الْتِقَاءَهُمَا بَحْثًا فِي بَعْضِ الْمَطَالِبِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِيَالًا عَلَى الْآخَرِ فِي ذَلِكَ » التقرير والتحبير1/179.

(2) انظر في ذلك. مثلا. باب العلل في الأحاديث 210. وباب شروط حجية خبر الواحد من حيث العدالة والضبط والاتصال والانقطاع والإرسال. ص 370 وص410-471.

(3) وقد نبه على ذلك الغزالي بقوله: «الثاني وهو يخص السنة معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود. فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه. والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في إسناده وإن خالفه بعض العلماء. فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم. فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر. مثلا. اعتمد عليه. فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم. والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة أو بتواتر الخبر. فما نزل عنه فهو تقليد. وذلك بأن يقلد البخاري ومسلما في أخبار الصحيحين. وإنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته فهذا مجرد تقليد. وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم؛ ثم ينظر في سيرهم أأنها تقتضي العدالة أم لا؟ وذلك طويل وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير. والتخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح. فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح. فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه ولو شرط أن تتواتر سيرته. فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين فيقلد في معرفة سيرته عدلا فيما يخبر. فنقلده في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل. فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها. قصر الطريق على المفتي. وإلا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط. ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار» المستصفى. ص345.

## ثانيا: بناء قواعد الفهم، ومقصد الإفهام

لقد كان منطلق الشاطبي في صياغته لمقصد الإفهام من «أن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية» [1]، ومن قبله نبه الشافعي على العمق المنهجي لهذا الاعتبار فقال: «وانما بدأت بما وصفت من أن القران نـزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها[2].» واستيعابا منهم لهذا المبدأ أسس الأصوليون قصد الإفهام، وأقاموا قواعد الفهم. واعتبروا أن من شروط المجتهد بلوغ رتبة الاجتهاد في اللغة[3] وضابطه ما نص عليه الغزالي بقوله: «أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه. والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة، ويتعمق في النحو؛ بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه[4].»

وهذا النظر لا يشهد لطبيعة المادة اللغوية، ولا محال اعتبارها، ولا ينص على مقدار ما يذكر في كتب الأصول؛ ومن ثم اجتهد الأصوليون في سعيهم لترتيب المادة العلمية في تفصيل ذلك، وهذا الاجتهاد هو محل المراجعة اليوم، حيث يرى كثير من دعاة التجديد ضرورة حذف المبادئ اللغوية، ومعاني الحروف[5].

ولئن كان هذا النظر التجديدي يسعى لتخفيف ذلك الحضور؛ لأنه يثقل على الدارسين، وهو وإن بدا من حيث الظاهر مقبولا؛ غير أنه نظر لا يقدم رؤية منهجية لهذا الإلغاء أو الإبقاء[6]،

---

(1) الموافقات، 2/64.

(2) الرسالة، ص51.

(3) الموافقات للشاطبي في قوله: «والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية. ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان. بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني. كيف تصورت ما عدا الغريب والتصريف المسمى بالفعل. وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية فإن هذا غير مفتقر إليه هنا وإن كان العلم به كمالا في العلم بالعربية.

(4) المستصفى، ص345.

(5) انظر القائمة من المواد اللغوية والنحوية والبلاغية المحضة التي اقترح حذفها من الأصول في كتاب التجديد والمجددون، ص383.

(6) حيث اعتبر أبو الفضل ابن عبد الكريم أن حاجة الأصولي إلى اللغة على نوعين: الأول: ما يفضي إلى إدراك مقامات

ذلك أن نظرة الأصوليين لهذه القضايا اللغوية لم تكن على وزان واحد[1]، ولعلنا نجد في صنيع أبي حامد الغزالي ما نبرهن به على أمرين اثنين هما محل الخلاف. حيث إن معيار الإبقاء أو الإلقاء محكوم في نظرنا بالمردودية العلمية لهذه القضايا، وفي محل ذكرها ومكان تصنيفها. ولذلك نقرر أن الأساس المعرفي لكل قواعد الدلالة مآخذها من نظرية الوضع والاستعمال، وهما أبرز قضايا المقدمات اللغوية.

وحاصل القول: إن علم الأصول كان يبتغي من تلك العلوم إقامة أسسه العلمية المعرفية والمنهجية؛ لصياغة قواعده في ضبط عملية فقه للدين، على مستوى بناء المرجعية والتأصيل للمنهجية التشريعية.

---

الدلالة بالمعنى المشهور عند الأصوليين من المنطوق والمفهوم وما في دائرتهما. والثاني: مباحث اللغات الواردة في المباحث اللغوية. حيث اعتبرها تفيد غير الأصولي كالمفسر والمتكلم والفقيه وعالم القراءات. وأن فائدتها للأصولي قد تكون بصفة غير مباشرة 368. والواقع أن هذا ينم على عدم إدراك الخلفية المعرفية للقواعد الدلالية الأصولية. ذلك أن صياغة مفاهيم المجمل والمبين والظاهر والنص إنما يتحصل من دراسة تلك المقدمات اللغوية. وهي صياغة نظرية لمراتب الخطاب الشرعي وفق معياري الوضع والاستعمال اللغوي والشرعي. تمام مثل مصطلحات العام والخاص والمفهوم الموافق والمخالف القائم على كثير من معاني الحروف.

(1) انظر الفرق بين تصور أبي حامد الغزالي وبين سائر الأصوليين.



## المحور الثالث

# نحو منهجية لتجديد البراديغمات الكامنة وراء العلوم الإسلامية وقياس مدى قرآنيتها

# آليات التداخل المعرفي القرآني
# وتجديد البراديغم المنهجي والتنزيلي
# في العلوم الإسلامية

د. عبد الرحمان العضراوي
كلية الآداب - بني ملال

## تمهيد

إن سؤال النظر في أزمة العلوم الإسلامية المنهجية والتنزيلية سؤال حضاري يستجمع أسئلة متعددة عن علاقة الوحي القرآني بتأسيس العلوم الإسلامية، ثم عن آثار السياق التاريخي للمسلمين على مسار العلوم في مناهجها وتطبيقاتها، ثم عن الاجتهاد والتقليد والإبداع والجمود فيها. ومما تقوم عليه أجوبة هذه الأسئلة ثلاث مقدمات:

الأولى: إن هذا السؤال هو جزء من سؤال النظر في كلية الأزمة الحضارية التي تم الوعي بها في الحديث عن مشروع اليقظة والنهضة والإصلاح والتقدم والتنمية، إما من منطلق ذاتي فرضه النظر في العقيدة الإسلامية وتحولاته التطبيقية في التجربة التاريخية للمسلمين. أو من منطلق خارجي فرضته الصدمة الأوروبية وقوتها الحضارية العلمية والعسكرية.

الثانية: الفصل بين مفهوم الإسلام ومفهوم الفكر الإسلامي، فالإسلام وحي أنزله الله تعالى على الرسول -عليه الصلاة والسلام-، وهو مجموع ما جاء به نص البلاغ الإلهي وتبليغه النبوي بالتبيين النظري والعملي. أما الفكر الإسلامي فهو إمكان حضاري مؤطر في التاريخ بالاجتهاد في عقل الوحي وفهم ثوابته وادراك متغيرات العقل وقوانين نظره في الوحي. وهذا العقل عن الله تعالى وادراك قوانين العقل قابل لتصيبه أزمة في الفهم والتنزيل تتجاوز بالمنهج النقدي التجديدي الذي يثمره الوحي بتصديقه في العقل المسلم، قال تعالى: ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه، إن الله بعباده لخبير بصير. ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا،

فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر: 31-32).

الثالثة: قوانين الاجتهاد في النص الشرعي قرآنا وسنة هي كيفيات متجددة مرتبطة بتفعيل العقل المسلم في تفهم آليات التداخل المعرفي القرآني ورؤيته للكون. فعصر التدوين وما بعده في تاريخ المعرفة الإسلامية التمس منهجا تفسيريا واستنباطيا واستقرائيا في بناء قواعد تأويلية وضوابط استدلالية في التعامل مع الوحي والواقع، فكان بناءً كاشفا للنسقية اللغوية في الخطاب الشرعي وعلاقته بالواقع محكوما بالقيمة الروحية والعلمية والعملية والحوارية والتناظرية، ولكنه لا يمثل إلا مجموعة من المبادئ الأساسية الموجهة للفكر في دراسة المعرفة الإسلامية ورؤيتها للعالم، ولا يمثل أيضا إلا نمذجة للتحليل قابلة لإعادة الصياغة والهندسة بحسب مقتضيات الشرع وضرورات الواقع.

ولهذا فالحديث عن أزمة العلوم الإسلامية هو حديث عن أزمة تلك المبادئ والنمذجة التحليلية؛ أي أزمة البناءات النظرية في تأسيس العلوم الخادمة للوحي والناهضة ببيان العلم الإسلامي والفكر الإسلامي في التجربة الحضارية للمسلمين. ويعتبر هذا الحديث دعوة مبطنة لعصر تدوين جديد من داخل النصية الشرعية وما تقدمه من رؤية معرفية متجددة وتصويبية للعقلانية التراثية والعقلانية الغربية الحديثة. تدوين جديد مرتكزه مرجعية الوحي ومنطلقه فقه الواقع بقصد أن يعيش العقل المسلم واجب الوقت ويعيش معاصرة مستقبلية يخرج بها من استلاب التاريخ الخاص والعام. وهذه المعاصرة المستقبلية ليست إلا قراءة نسقية استكشافية واستنطاقية وتحليلية وتركيبية للوحي في سياق تقصيدي شرعي كلي للواقع، فهي قراءة متجاوزة للبارادايم القديم الذي استنفذ أغراضه لبناء بارادايم جديد أكثر فاعلية في قراءة الوحي واستنطاقه لبناء علوم متكاملة في مجال الوحي والكون والإنسان، ومن أهم مداخله:

- فهم آليات التداخل المعرفي القرآني وتثويرها.
- النقد المنهجي والمراجعة العلمية المتجاوزة لمنطق الاسم إلى منطق الفعل.
- التحليل والتركيب المستمران لباراديغمات موائمة لتطور العمران البشري وضروراته.

وإذا كانت آليات التداخل المعرفي القرآني ثابتة لا تتحول في تاريخ الإنسان إلا بصياغة

مفاهيمية متجددة قادرة على استنطاق قوانين جدلية الوحي والإنسان والكون، فإن المتحول في باراديغمات العلوم الإسلامية هو تنزيل مقاصد تلك الآليات القرآنية في العلوم ثم تنزيلها بمنهج كمي وكيفي في الواقع الإنساني بمراعاة المآلات وتحقيق المناطات وفقه الأولويات وفقه المصالح.

وسنتبع هذه المداخلة في بيان مضامينها بمنهج تحليلي أربعة محاور:

## المحور الأول

## مفهوم التداخل المعرفي القرآني

إن تفسير مفهوم التداخل المعرفي القرآني يقتضي تفسير مفهومين من خلال معمار النظم القرآني وهما: مفهوم المعرفة ومفهوم التداخل.

ولنبدأ بالمقصود من معمار النظم القرآني[1] الذي يتحدد من خلال النسقية القرآنية بكونه إحكاما لمتواليات في النظم القرآني من جهتين:

الأولى: المتواليات النظمية اللغوية الدلالية والتركيبية والصوتية. وتتسم بمميزات المقامية والسياقية والتواصل التفاعلي.

الثانية: المتواليات المعرفية الاستخلافية والحضارية وتتسم بمميزات القطعية والكلية والمقصدية المصلحية وتحقيق الرؤية الكونية.

والنسقية القرآنية هي نظام عالم معنى القرآن العظيم المعرفي المتعدد في وحدة والمتنوع في تكامل المتسم بوحدة عناصره وتماسكها وتفاعليتها، وتتجلى هذه النسقية في نموذج البناء التناسبي للمتواليات اللغوية والاستخلافية الذي تبرز مفرداته آخذة بأعناق بعضها البعض بعلائق معقولة المعنى متراصة ومتلائمة في تحقيق المقاصد الشرعية. وكان البحث عن العلل المعقولة بين الآيات والسور سببا في تأسيس علم المناسبة الذي عرفه برهان الدين البقاعي بأنه: «علم تعرف

---

(1) ليس المقصود من مفهوم معمار النظم القرآني ما يقصده عبد القاهر الجرجاني من مفهوم النظم: إذ يقول: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضعي الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها». ص66. فليس الغرض بنظم الكلم عنده «أن توالت ألفاظها في النطق. بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل». ص49. فالمقصود من مفهوم معمار النظم القرآني. الشمول البنائي المتبلور في نسقية جامعة لمكونات تركيبية ودلالية وتداولية لمقتضيات شرعية وعقلية وكونية كلها خادمة لمقاصد الوحي القرآني من الاستخلاف الإنساني ومتعلاقاته الوجودية.

منه علل ترتيب أجزائه وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجازة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها. فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة وكانت نسبته من علم التفسير كنسبة علم البيان من النحو[1]»، وذلك لأنه ينظر إلى الآي بحسب حكمة ترتيبها لا بحسب وقائع تنزيلها، فالزمن يشترط في سبب النزول ولا يشترط في مناسبة الترتيب، وطريق هذه الحكمة يتطلب تأملا وتدبراً زائداً على النظر في الدلالة التركيبية من حيث إن موضوعات الآيات والسور قد تبدو متنائية المقاصد متباعدة الترابط، لكن تدقيق النظر وإمعانه في المعمار النظمي يوصل إلى لطائف الوحي المودعة في أوجه علائقه التي تكشف عنها قواعد بلاغة الربط من نحو العطف والإحالة والإشارة والتكرير والإجمال والتفصيل والالتفات. يقول الزركشي فيما يخص ارتباط الآي بعضها ببعض ووجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له: «ذكر الآي بعد الأخرى إما أن يظهر الارتباط بينهما لتعلق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالأولى فواضح، وكذلك إذا كانت الثانية للأولى على جهة التأكيد والتفسير أو الاعتراض والتشديد وهذا القسم لا كلام فيه. وإما ألا يظهر الارتباط بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى وأنها خلاف النوع المبدوء به، فإما أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أولا:

**القسم الأول:** أن تكون معطوفة ولابد أن تكون بينهما جهة جامعة على ما سبق تقسيمه كقوله تعالى: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ (الحديد: 4). وفائدة العطف جعلهما كالنظيرين والشريكين. وقد تكون العلاقة بينهما المضادة وهذه كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، والرغبة بعد الرهبة، وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ليكون ذلك باعثا على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه ليعلم عظم الآمر والناهي.. وقد تأتي الجملة معطوفة على ما قبلها، ويشكل وجه الارتباط فتحتاج إلى شرح فمنها قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج، وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ (البقرة: 188)، فقد يقال أي رابط بين أحكام الأهلة وبين حكم إتيان البيوت، والجواب من وجوه، أحدها كأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الحكمة في تمام الأهلة ونقصانها، معلوم أن كل ما يفعله الله فيه حكمة ظاهرة ومصلحة لعباده فدعوا السؤال عنه وانظروا في واحدة

(1) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، 1/8.

تفعلونها أنتم مما ليس من البر في شيء وأنتم تحسبونها برا. الثاني أنه من باب الاستطراد.. والثالث أنه من قبيل التمثيل لما هم عليه من تعكيسهم في سؤالهم وأن مثلهم كمثل من يترك بابا ويدخل من ظهر بيت..

القسم الثاني: ألا تكون معطوفة. فلابد من دعامة تؤذن باتصال الكلام وهي قرائن معنوية مؤذنة بالربط، والأول مزج لفظي وهذا مزج معنوي، تنزل الثانية من الأولى منزلة جزئها الثاني وله أسباب أحدها التنظير والثاني المضادة والثالث الاستطراد...[1]».

فالبناء التناسبي كاشف للنسقية القرآنية، وهي مميزة لمعمار النظم القرآني بمبدأ التداخل المعرفي الضابط لنظام رسالته الاستخلافية التي لا يمكن أن تتحقق في الواقع الإنساني ما لم يتحصل للإنسان العلم والمعرفة الضروريين لفاعلية التعقل والتفكر والتدبر. ومن خاصية هذه الرسالة الاستخلافية القرآنية العلمية والمعرفية تعدد عناصرها المتعلقة بالله تعالى والمخلوقات والأكوان بحيث كل عنصر من عالم معنى القرآن المتعدد يشكل نسقا في ذاته ويحتاج فهمه لمجموعة من القواعد التفسيرية والاستنباطية. وهذا ما أعطى لمظهر التناسب في المعمار النظمي للقرآن الكريم قوة معرفية ومنهجية لاستيضاح أسباب ترابطات تلك العناصر العلمية والمعرفية وعللها اللازمة للحديث عن مفهوم المعرفة وتداخلها وتكاملها في القرآن.

ولم ترد مفردة معرفة في النص القرآني ولكن وردت مادة عرف بصيغ متعددة في سياقات مختلفة منها: قوله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾ (البقرة 88)، وقوله: ﴿ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ (المائدة: 85)، وقوله: ﴿تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر﴾ (الحج: 70)، وقوله تعالى: ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ (محمد: 31 وقوله: ﴿وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها﴾ (النمل: 95)، وقوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ (البقرة: 145)، وقوله: ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم﴾ (الاعراف: 47)، وقوله: ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الاحزاب: 59)، وقوله ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: 13)، وقوله: ﴿كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم﴾ (يونس: 45)، وقوله: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (الأعراف 199)، وقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف﴾ (آل عمران: 104)، وق

(1) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر، 1980، 49-1/40.

﴿وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾ (النساء: 5)، وقوله: ﴿قل لا تقسموا طاعة معروفة، إن الله خبير بما تعملون﴾ (النور: 51). ويمكن للمتأمل في هذه السياقات استخلاص أن النسقية القرآنية معارف شرعية مقصودة للإنسان في فعله التاريخي، وأن المعرفة الصادرة من الإنسان «تفيد إدراكه للشيء بتفكر وتدبر لأثره[1].» ويظهر بهذا أن بين مفهوم المعرفة ومفهوم العلم تلازما فرض على الباحثين في مصطلحات العلوم والفنون بيان أحدهما في ضوء الآخر. يقول التهانوي: «المعرفة تطلق على معاني منها العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، ولهذا قيل كل معرفة وعلم فإما تصور أو تصديق، ومنها إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، وإدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا، على هذا الاصطلاح يخص بالعلم. فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى وكلاهما أخص من العلم بمعنى الإدراك مطلقا، وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم. وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته»[2]، أما العلم «بالكسر وسكون اللام في عرف العلماء يطلق على معاني منها الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا يقينا أو غير يقين، وإليه ذهب الحكماء. وقد عرفه الباقلاني أنه معرفة المعلوم على ما هو به. فيخرج عنه علم الله تعالى؛ إذ لا يسمى علمه معرفة إجماعا لا لغة ولا اصطلاحا، مع كونه معترفا بأن لله تعالى علما حين أثبت له تعالى علما وعالمية..[3]»، وذلك أن العلم المطلق لا يجوز إلا في حق الله تعالى وأن العلم النسبي مرادف للمعرفة النسبية لتعلقهما بالإنسان، ولا يتميز العلم النسبي عن المعرفة النسبية إلا بكونه متصفا بالتنظيم والوحدة والتعميم، وفي هذا يقول جميل صليبا: «وفرقوا بين المعرفة والعلم فقالوا إن المعرفة إدراك جزئي والعلم إدراك كلي و إن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، لذلك تقول عرفت الله دون علمته: لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة، ومن ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم؛ لأن للعلم شروطا لا تتوفر في كل معرفة، فكل علم معرفة وليس كل معرفة علم[4].» وهذه العلاقة تفيد أن العلم أدق من المعرفة وذلك باعتباره: «منهج بحث لإنتاج المعرفة، أو.. مجموعة من الإجراءات المعروفة التي تراجع وتصوب باستمرار وتقود إلى خلق نظريات تتطور

(1) الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار المعرفة. ط1. 1998. ص347.

(2) التهاوني. كشاف اصطلاحات الفنون. بيروت: دار صادر. د. ت. 3/994.

(3) المرجع نفسه. 3/1055.

(4) جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتب اللبنانية. د. ت. ص332.

في كنف المعرفة نفسها بحسب توجه العلم؛ باعتباره نشاطا دائما في حل المسائل، وبحسب كيفية اعتبار أن مثل هذه القضايا هي قضايا أولية أو جوهرية في بناء المعرفة يحدد قبول العلم نفسه وتتحدد صلاحيته[1].»

وتؤكد التعاريف الاصطلاحية السابقة أن مفهوم المعرفة من الثوابت البشرية التي لها ارتباط بالتلقي من الوحي الإلهي أو من الواقع الاجتماعي، وأن العلم الإنساني باعتباره نسقا من القضايا المنطقية المعبرة عن فرضيات صحيحة يتمايز عن المعرفة الإنسانية فيعمل على إخراجها من ميدان اللاعلم إلى ميدان العلم ومن اللاتنظيم إلى التنظيم ومن اللاقصدية إلى القصدية.

ويفسر المهدي بنعبود علاقة العموم والخصوص بين العلم والمعرفة بقوله: «إن المعرفة أخص من العلم، ولكنها في أذهان الناس لا تفيد إدراك الواقع فحسب، بل أيضا تلك الفكرة العامة على السكون والوجود في دائرة الصواب وضمن حدود العقل والقلب والذوق على السواء، وهي بهذا تفيد التقيد والتحرك والنشاط في دائرة الحق[2].» وبهذه الصوابية في سياق الحق تكون المعرفة علما «فكل إدراك وكشف وتبين للمجهول من أي نوع وفي أي مجال حتى تتضح حقيقته بالقدر الممكن للإنسان فهو داخل في معنى العلم الذي يتحدث عنه القرآن[3].» فالمعرفة القرآنية علم والعلم القرآني معرفة وكلاهما أسماء علمها الله تعالى للإنسان، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 30).

إن المقصد العالي المستخلص من الاشتغال بالنظر في تناسب بناء معمار النظم القرآني هو الوقوف على التداخل بين بنياته المعرفية المكونة له المتجلية في المتواليات اللغوية والاستخلافية التي جاء الوحي القرآني مبينا بها مصدريته للمعرفة ورؤيته الكونية. وينظر لهذا المقصد من حيثيتين:

- **الأولى:** من حيث نظر المتدبر في الوحي الذي يثبت أن التداخل المعرفي خاضع في نسقيته لمعيار هندسي ثقيل يجده العقل السليم كلا محكوما بقواعد منطقية دقيقة قائمة على الاستدلال والبرهنة والمحاججة قصد الإقناع بوحدانية الله تعالى وربوبيته واكتمال برنامج الاستخلاف الإنساني في هذا الكون، فكانت كل المعارف القرآنية متداخلة لخدمة هذا المقصد العالي.

(1) باتريك هايلي. صور المعرفة. ترجمة نور الدين شيخ. ص11.

(2) المهدي بنعبود. العلم والمعرفة. د. ط. د. ت. ص30.

(3) يوسف القرضاوي. العقل والعلم في القرآن. ص74.

- الثانية: من حيث منطق النسقية القرآنية، إذ المعرفة القرآنية علم وبيان وهدى وذكر وبصيرة وفرقان.. ولهذا كانت التحديدات المميزة بين العلم والمعرفة في المنطق الإنساني لا تستوعب كلية القرآن العظيم في ترابط مفهوم المعرفة بمفهوم العلم الذي يبينه التداخل المعرفي التفاعلي بين مجالات منتمية للمعرفة وأخرى للعلم، والقراءة غير المستوعبة لتفاعلية مجالات المعرفة والعلم تنتج قراءة تجزيئية للوحي تحضر فيها معارف جزئية ويغيب فيها العلم الكلي.

واذا كانت الحيثية الأولى تبرز فاعلية العقل الإنساني في تثوير الوحي واستنطاقه، فإن الثانية تبرز أهمية اكتشاف البناء الداخلي للنسقية القرآنية، وبناء على هذه الثانية تتحدد المعرفة القرآنية والعلم القرآني بكونهما يتناولان كل مجالات تحرك النشاط العقلي الإنساني دون حصر أو تقييد، وهذا الإطلاق والشمول لمفهوم العلم والمعرفة وتفاعلهما هو الظاهر المتبادر من تراكيب المفردة القرآنية: «فالعلم الذي نوه به القرآن وحفلت به آياته يشمل كل معرفة تتكشف بها حقائق الأشياء، وتزول بها غشاوة الجهل والشك عن عقل الإنسان سواء كان موضوعه الكون والطبيعة، أم موضوعه الإنسان، أم موضوعه الوجود والغيب، وسواء كانت وسيلته الحس والتجربة، أم وسيلته العقل والبرهان، أم وسيلته الوحي والنبوة»[1]، وهذا التنوع في العلوم والمعارف المحقق لمقصد واحد أصلي أو تبعي هو مرتكز نظام التداخل المعرفي القائم على تكاملية معرفية حية ونامية.

فالسمة الأساس المميزة لنظام التداخل المعرفي القرآني هو التكامل المعرفي المحقق لمقاصد الوحي. من حيث إن التكامل ترابطات منهجية وبرهانية بين علوم النص الشرعي ومعارفه وبينها وبين المكتسبات العلمية والمعرفية الإنسانية. وهذا يبين أن الترابطات قسمان:

1. **ترابط داخلي:** يبين تفاعلية العلوم والمعارف الشرعية والكونية في مصادرها الإلهية، فتجد الآيات الإيمانية معضدة بالآيات الكونية والعكس أيضا، فلا انفصال إلا من حيث إرادة المتلقين للبلاغ القرآني اكتشاف المعارف لذاتها لتحديد موضوعها ومنهجها وضوابطها وقواعدها.

2. **ترابط خارجي:** يبين تفاعلية الترابط الداخلي الشرعي والكوني مع المكتسب المعرفي الإنساني وهذا الذي قصدته بعض التعاريف المعاصرة نحو قول عبد الحميد سليمان أن التكامل المعرفي: «هو وحدة المعرفة الإسلامية في مصادرها الإلهية والإنسانية، فهناك معارف الوحي وهناك العلوم الإنسانية، حيث إنه لا يمكننا أن ندرك حقيقة دلالات التوجيه والهدي الإلهي دون

(1) المرجع نفسه. ص 148.

معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات إلا إذا اهتدت هي بقيم الشريعة ومقاصدها ومبادئها الكلية عن الخالق الحكيم العليم[1].»

فتحليل الترابط الداخلي والوقوف فيه على مقاصد التفاعل التام بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ثم تحليل علائقه بالترابط الخارجي لاستخلاص التفاعل بين معارف الوحي المسطور ومعارف الكون المنظور، يكشفان أن العلوم والمعارف في الرؤية الإسلامية يحكمها منطق علمي يتميز بثلاث خاصيات:

الأولى: الوحدة والتكامل.

الثانية: امتدادات آيات الوحي في آيات الكون.

الثالثة: ترشيد العقل الإنساني في تنمية الكسب المعرفي الجالب للمصالح الحقيقية.

فالتكامل المعرفي حقيقة نصية وظاهرة واقعية تقوم على ركائز الوحي والعقل والكون وتؤسس المعرفة الإنسانية على ثلاثة قواعد تفاعلية للمعرفة:

- قاعدة تفاعل معرفة الوحي التعليمية مع معرفة الإنسان الكسبية..
- قاعدة تفاعل معرفة الوحي التعليمية مع المعرفة الكونية الواقعية..
- قاعدة تفاعل المعارف الإنسانية الكسبية مع المعرفة الكونية.

ويستدعي هذا، عموما إعادة تشكيل العقل الإنساني في إنتاج العلوم بالوقوف على موقع الوحي القرآني ومصدريته للمعرفة الإنسانية أو الكونية استمدادا وتوجيها، وخصوصا العقل المسلم الدارس للوحي الذي يتوجب عليه استكشاف متجدد لما «أودع الله في العقل والفطرة من السنن الكونية والنواميس التي هي أساسية لفهم معاني الوحي ودلالاته ووضعه في موضعه الصحيح في حياة الإنسان، وبذلك تتكامل مصادر المعرفة الإنسانية في الوحي والعقل والفطرة والكون، وذلك هو السبيل العلمي لبناء منهجية علمية إسلامية وقيام معرفة وعلوم إسلامية متميزة[2].»

---

(1) مجلة إسلامية المعرفة. ع42 43- ص37.

(2) عبد الحميد أبو سليمان. أزمة العقل المسلم. ص158-157.

وبتفعيل تلك القواعد تتحقق رؤية معرفية جديدة للعالم متجاوزة للرؤية الفلسفية المادية الطبيعية، بحيث لا ينطلق منهج هذه الرؤية المعرفية للعالم في إنتاج المعرفة فقط من الواقع والحس والتجربة، وإنما يقويها بالانطلاقة من تفاعلية عالمي الوحي والكون، وذلك أنه في «كشفه الأسرار التي أودعها صاحب الوحي وخالق الوجود في كتاب الكون، فهو ينطلق من الإيمان الديني ينطلق من الشرعي لاكتشاف المدني الكوني ثم يوظف ثمرات العلم المدني الكوني في دعم الإيمان الديني الشرعي ويكون بذلك أكثر خشية لله[1]»؛ وهذا ما يتطابق مع كون المعرفة «في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس الكلي ليساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه. والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي وهي الدعوة الإلهية للاجتهاد[2]»، فيستبان أن محور التكامل المعرفي يتلخص في ذلك الجهد المعرفي الإنساني ليكون بديلا عن الفلسفات المادية والوضعية والحداثية وما بعد الحداثية.

## المحور الثاني

## آليات التداخل المعرفي القرآني

لقد قدم طه عبد الرحمن في سياق حديثه عن الوظيفة الآلية للعلم الإسلامي العربي تعريفا للعلم الآلي بكونه: «عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصودا لذاته، أو قل، ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا ينال هذا الغير إلا بواسطته. ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره نزل منزلة العلم الأسبق ونزل هذا الآخر منزلة العلم الأشرف لكونه مقصودا لذاته[3]»، ولاحظ أن الآلية في التراث لها معنيان أعم وأخص: «أما معنى الآلية الأعم فهو أن تكون الآلية خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته.. وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها بحيث لو صرف عنها هذا الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم من جهة مقصودا لذاته، ومن جهة أخرى آلة لغيره.

(1) محمد عمارة، إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ ص105.

(2) عبد الوهاب المسيري، أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة ع 20 ص188.

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص84.

وأما معنى الآلية الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم؛ أي صفة تختص بها دون غيرها، بحيث لا يمكن أن يصرف عنها وصف الاستخدام لغيرها حتى لو قصدناها لذاتها؛ لأن غاية هذا القصد أن ننظر في هذا الاستخدام لكي نزيد في تصحيحه وضبط قوانينه، وبحيث لا ينتقل هذا الوصف الآلي عنها حتى ولو لم يقع التوسل بها في تحصيل علوم أخرى[1]»، وتوصل إلى أوصاف ثلاثة للآلية في الممارسة التراثية وهي[2]:

أولا. الخدمة: والمقصود بها صفة الشيء الذي يقوم بما تحصل به المنفعة لشيء آخر، وإذا وصف العلم بكونه خادما لغيره، فمعنى ذلك أن هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه، ويكون هذا الغير في الممارسة التراثية إما علما من العلوم النقلية أو العقلية وإما مبدأ من المبادئ الأصلية للتراث الإسلامي العربي.

ثانيا. العمل: وذلك عبر ثلاثة وجوه:

1. تعلق الآليات بكيفيات عمل.
2. التمييز بين الخير والشر.
3. تعلق العلم بالعمل.

ثالثا. المنهج: جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة. وقد تعلقت المنهجية في التراث بالاستدلالات التناظرية أكثر من تعلقها بالاستدلالات النظرية.

وهذه الأوصاف تبرز أن التراث متشبع بالآليات الإنتاجية المقرونة بالنظرة التكاملية الظاهرة في التداخل الداخلي والخارجي القائم على التفاعل والتراتب بين معارف التراث.

إن هذه الآليات التي توصل إليها طه عبد الرحمان في كشف التكامل التداخلي داخل التراث المعرفي الإسلامي ترجع في جوهرها إلى نضج نموذج من التعامل المنهجي، استقاه أهل العلم والمعرفة المسلمون في سياقهم التاريخي من إطارهم المرجعي الوحي الإلهي، ولذا كان مبتغى هذه الدراسة مقاربة الوصول لاستكشاف بعض آليات التداخل المعرفي في القرآن الكريم باعتباره إطارا مرجعيا للمعرفة الإسلامية مضمونا ومنهجا.

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

والمقصود بآليات التداخل المعرفي في القرآن الكريم مجموع الكيفيات المبدئية والمنهجية والتقصيدية التي تبرز أن المعارف القرآنية متوالية من المعاني الشرعية المتفاعلة خدمة وعملا ومنهجا، سواء كانت مقصودة أصالة أم تبعية في السياق القرآني. ولذا فهذه الكيفيات ليست علما مقصودا لغيره أو خادمة لغيرها من العلوم المستنطقة من الوحي، بل هي مقصودة لذاتها في الهندسة القرآنية المركبة من مكونات نسقية تستلزم تناسبية الأدلة والمدلولات وجمالية النظم من حيث دقة اللفظ وتركيبه وسياقه. ومن حيث تسميته قولا أو كلاما أو كتابا أو قرآنا أو وحيا.

وتعبّر تلك الكيفيات عن تكامل معرفي يصدر عن المنطلقات الثلاثة الآتية:

### 1. منطلق مبدئي

أ. مبدأ التوحيد: باعتباره البنية المعمارية الأساس التي تبين هيمنة القرآن وتصديقه في تقديم مفاهيم الإخلاص والإيمان والإسلام والإحسان وتصحيحها في الكتب السابقة، وباعتباره كيفية ناظمة ومفسرة لعلاقة الخالق بالخلق والسنن الكونية والمقاصد، فهناك نظم فريد في القرآن الكريم بين وحدة الخالق ووحدة المخلوق، ووحدة السنن الكونية ووحدة المقاصد.

وبهذين الاعتبارين شكل مبدأ التوحيد في الهندسة القرآنية آلية نقدية وتركيبية لتكامل المعارف الشرعية والبشرية حول الله والإنسان والواقع. إنها آلية منهجية في بنائية التكامل المعرفي على مستوى المنهج النقدي القرآني في تصحيح المعارف ومراجعتها وعلى مستوى محورية تفاعلية الصور المعرفية مهما تعددت عناوينها ومقاصدها.

ب. مبدأ الرؤية الكونية: إنه الرؤية القرآنية للعالم باعتباره النسق المفسر لمكونات المعرفة الوجودية وغائيتها في عالمي الغيب والشهادة. لقد حاول توشيهيكو تحديد مفهوم الرؤية للعالم من خلال علم الدلالة باعتباره «دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومين للرؤية للعالم الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره. إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من علم الرؤية للعالم أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها، وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم

الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها[1].» وعلى هذا فالرؤية القرآنية للعالم هي: «النظرة القرآنية للكون، ولابد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة تبين عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم، وما هي مكونات هذا العالم وكيف تتعانق في ما بينها. وبهذا الفهم فإن علم دلالة القرآن سيكون نوعا من الأونطولوجيا (مبحث الوجود)، ولكنها أونطولوجيا عيانية حية حركية، لا ذلك النوع من الأونطولوجيا النظامية السكونية التي يقيمها فيلسوف على أرضية تجريدية من التفكير الميتافيزيقي. إن هذا العلم سيقيم أونطولوجياه على أرضية عيانية من الكينونة والوجود كما انعكست في آيات القرآن[2].»

فالرؤية الكونية للقرآن الكريم آلية للتكامل المعرفي الشمولي من حيث إنها جامعة بين ترتيل القرآن وترتيل الكون، بين ترتيل المفردة القرآنية وترتيل قوانين الوجود المادي للحياة، فلا تعارض بينهما، بل هما كون واحد يكشف عن ذاته بالنظر والسطر من وجهتين أبان عنهما الله تعالى في قسمه بأحدهما على عظمة الآخر فقال: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم. وإنه لقسم لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين﴾ (الواقعة: 78-83). إن الكون كلمات قرآنية وهذه الكلمات أكوان؛ «فكل الأشياء في الحقيقة آيات الله ولا يمكن إدراك طبيعتها إلا من قبل أولئك الذين لديهم عقل ويستطيعون التفكر بالمعنى الحقيقي للكلمة[3].»

ج. **الوحي مصدر للمعرفة:** وحدة مصدرية الوحي للمعرفة آلية لتكامل المعارف الإلهية والبشرية والواقعية المنتجة منه بكل قواعد استنتاج المعنى في مجال علوم الوحي ذاته، أو علوم الكون، أو علوم الإنسان. فإذا كانت الأبعاد الضرورية لوجود المعرفة تتشكل من وعي الذات البشرية وفعلها في الزمان والمكان، فإن الوحي يحتوي قواعد ترشيدها وتسديدها لتكون معرفة شمولية لا تتجزأ إلا من حيث بيان مقاصد محددة في الخلق بالحق ونافية عنه العبثية والسدية، قال تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وإن الساعة لآتية، فاصفح الصفح الجميل. إن ربك هو الخلاق العليم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾ (الحجر: 85-87). فعلى تأويل حاج حمد: «فالخلق قد خلق بالحق، والحق مبثوث في الخلق وكيفيته والمعاني المتولدة

---

(1) توشيهيكيو إيزيتسو. الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة هلال محمد الجهاد ص32.

(2) المرجع نفسه. ص33. «رؤية العالم: نتاج الطريقة التي يفهم بها المجتمع عالمه: إذ يحوله إلى مجموع من المفاهيم المتعالقة في شبكة ضخمة معقدة. أو كل منظم من المفاهيم التي يتضمنها معجم المجتمع بحيث يعبر عن وجوده وأسلوبه في فهم العالم وتنظيمه والتفاعل معه». ص373.

(3) الله والإنسان في القرآن. م. س. ص216.

عنه. فالله سبحانه كما هو خالق فهو عليم، وحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان فتكون المنة الإلهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم... فالسبع المثاني: هي السماوات السبع وفي مقابلها السبع أرضين، والقرآن المجيد هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني؛ أي أنه الحق الذي يعادل الخلق فهو المحتوى للمنهج الكامل[1]"، فوحدة مصدرية الوحي تكمن في كونه مؤسسا لأنواع لا نهائية من المعارف البشرية بحيث يعطي أشكالا مختلفة من الوعي والمعرفة تبعا لإمكانات تطور العقل البشري في التاريخ، وبهذا تفهم هيمنته وتصديقه على الزمان والمكان، وأن كل معارف زمان ومكان معينين مهما تنوعت وتعددت إنما هي إمكان حضاري محكوم بالسقف المعرفي الحاصل في المنتوج الحضاري لجيل ذلك الزمان والمكان. ومصدرية الوحي لشمولية المعرفة تبدو في تلك الهيمنة والتصديق على الفعل الإنساني في مقتضيات الزمان والمكان.

2. **منطلق منهجي:** وأتناول فيه ثلاثة مظاهر منهجية تبرز التداخل المعرفي في النسق القرآني:

أ. مظهر التناسب التفاعلي بين الآيات والسور باعتبارها على حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا، وهذا موضوع علم المناسبة الذي تقدم تعريفة من لدن البقاعي وأوضح أنه "يكشف أن للإعجاز طريقين: الأولى: نظم كل جملة على حيالها بحسب التركيب. والثانية: نظمها مع أختها بالنظر على الترتيب[2]"، فالتركيب والترتيب هما ركيزتا التفاعل المعرفي بين مقاصد الوحي في سياق العلاقات بين الآيات والسور والانسجام والتضام والتسلسل في الانتقال من مقصد إلى مقصد، فيبحث عن تفاعلية المعارف في النظم القرآني بكونها تكملة لما قبلها أو بعدها أو مستقلة، وما وجه مناسبة تكملتها واستقلالها وذلك بتأسيس النظر التفاعلي عى تناسب الحروف في المفردات القرآنية، والمفردات في الجمل، والجمل في الآيات، والآيات في السور، والسور بين السور، فيبنى التفاعل على القرائن اللفظية والمعنوية المؤذنة بالارتباط دون تكلف أو تمحل. وهنا يمكن الحديث عن التفاعل الدلالي بين المعارف القرآنية بكونه قائما منهج الترابط الاستدلالي الحجاجي والتقابلي والتقسيمي والتمثيلي والقياسي والكلي والجزئي والتعميم

---

(1) أبو القاسم حاج حمد. منهجية القرآن المعرفية. دار الهادي ط1. د ت. ص86.

(2) نظم الدرر. م س. 1/8.

والتخصيص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل...

ب. مظهر الكشف السياقي المقامي، وهو الذي ينظر من العلاقات التفاعلية بين بلاغ الله تعالى وتبليغ الرسول -عليه الصلاة والسلام- وبين الناس المخاطبين بالتبليغ وبين مكان التبليغ وزمانه وهو الكون. ويمنح اعتبار هذه العلاقة الثلاثية التمكن من قوانين فهم البلاغ وإدراك معانيه وتنزيل مقاصده. فالبلاغ نسق لغوي مقامي منضبط بسياقه اللغوي الداخلي ومتوقف تحققه على تفعيل سياقات مقامية خارجية متعددة.

والسياق المقامي لا يقف عند حدود السياق المعجمي والنحوي والدلالي، بل يتعداه للنظر في مفهوم الله تعالى ومفهوم الإنسان ومفهوم الكون، وما هي العلائق الرابطة بين المفاهيم الثلاثة وكيف إن مفهوم الله تعالى أصل معرفة هذه العلائق وناظم تفاعلية معارفها. وبهذا يكون السياق المقامي كاشفا للتداخل المعرفي في النظم القرآني، متجاوزا في إدراك هذا التداخل المنهج الظاهري الواقف عند حدود الألفاظ ودلالاتها إلى أبعاد مقاصدية حضارية متعلقة بحفظ الدين والإنسان والكون.

3. **مظهر التقصيد الشرعي**: مؤسس على كون التعليل قاعدة شرعية كلية في النظم القرآني لا تختص بها المعارف الشرعية دون المعارف القدرية، ولذا كانت هذه القاعدة القرآنية أوسع من بحث التعليل القياسي عند الأصوليين الذي قصروه على النظر في معرفة العلل الجزئية وبعض مقاصد الشريعة؛ فالتقصيد الشرعي باعتباره منهجا لفقه الوحي ومعرفة مقاصده وكيفيات تنزيلها، فإنه يكشف التداخل بين معارف الوحي وتكاملها تعلقت بالعبادات أو المعاملات أو العادات أو الكونيات أو الإنسانيات.. ويتصف هذا المنهج بكونه:

- مميزا بين المعارف الضرورية والحاجية والتحسينية، والعامة والخاصة، والأصلية والتبعية..
- جامعا في المعارف بين الدين والقيم، والعلم والعمل..
- جامعا في قراءة المعارف بين قراءة الوحي وقراءة الإنسان، وقراءة الواقع وقراءة الكون؛ فليس المطلوب الجمع بين القراءتين، وإنما الجمع التكاملي بين القراءات المتعددة..
- الجمع بين وسائل المعرفة الإنسانية العقلية، والحسية والقلبية.

وتبرز هذه المظاهر الآلية الواصفة للتداخل المعرفي في القرآن الكريم نسقية معرفية تكاملية

تفاعلية مفتوحة على سياقات مقامية متعددة، لا تفتح أي مسلك لتجزئة المعارف الإنسانية باتخاذ سبيل واحد للهداية المعرفية من النقل وحده، أو من العقل وحده، أو من القلب وحده، أو من الواقع الحسي وحده؛ «فلقد منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته: أولاها: هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، والثانية: هداية الحواس والمشاعر، والثالثة: هداية العقل.. الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر ويبين أسبابه، والرابعة: هداية الدين الذي يصحح غلط العقل والحواس[1].». فالمدخل الأساس لمنع التجزيء المعرفي وترسيخ التكامل المعرفي هو جماع تلك الهدايات الأربع وصياغتها في بناء نظري علمي تام يوجه الإنسان في كسبه المعرفي.

## المحور الثالث

## تجديد باراديغم المنهج والتنزيل في العلوم الإسلامية

تبين أن آليات التداخل المعرفي في القرآن الكريم تشكل مجموع المنطلقات المظهرية الموجهة لإنتاجات العقل الإنساني والمحددة لرؤيته للعالم والكون. وبكونها تشكل بناء نظريا علميا متكاملا منهجا ومفاهيما، فهي تمثل باراديغما قادرا على توجيه العقل وتأطيره في قراءة الظواهر العلمية الوجودية ومهيمنا على البارادايغمات المعرفية التي ينتجها تاريخ العلم الإنساني والقابلة للتجاوز، وذلك لخضوع هذه الأخيرة للسقف المعرفي في عصر معين. بينما البناء المعرفي القرآني نسق للهداية والترشيد للعقل الإنساني: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا﴾ (الإسراء: 9).

يقدم توماس كون مصطلح باراديغم في كتابه «بنية الثورات العلمية» مؤسسا على مخطط وهو «يوجد علم عادي وهناك أزمة تؤدي إلى ثورة ومن تم علم عادي جديد، وهذا المخطط يختلف عن مخطط النظرية، الفرضيات، التوقع، الدحض والفرضية الجديدة؛ لأنه بالنسبة إلى كون لا يوجد تشابه بين العلم الجديد وما جاء قبل الثورة[2].». فكل ثورة علمية تتميز حسب كون بظهور باراديغمات جديدة، وهذا يعني أن المعرفة العلمية تشتغل بالباراديغمات، وأن تطور العلم لا يتم

(1) بديع الزمان سعيد النورسي، رسائل النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، صيقل الإسلام 8/29.

(2) باتريك هيلي، صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص159.

عبر تكديس المعارف ولكن يتحول في المبادئ المنظمة للمعرفة أي تحول في البارادايمات، ومن هنا فولادة كل بارادايم تعلن تحولا في الأزمة العلمية المعلنة تحولا مرفوقا بتغيير قواعد الممارسة العلمية. «واستخدم كون مصطلح البارادايم في مجال عريض من المعاني المتباينة، فإضافة إلى كونه نموذجا يحتذى، فهو مساعد على الكشف وهو موجه وهو مجموعة من إيضاحات عمومية وشبه معيارية لنظريات مختلفة في تطبيقاتها التجريبية والرصدية والتصوراتية[1].» فحسب كون للبارادايمات: «وظيفة معرفة ووظيفة معيارية، إنها مصدر المناهج والمسائل الميدانية والمعايير والحلول المقبولة من قبل أي متحد علمي ناضج في وقت ما.. ولكنه غالبا لا يتماشى مع ذلك الذي ذهب ادراج الرياح. ولا تقدم البارادايمات للعلميين خريطة فقط، وإنما بعض التوجهات الضرورية لإنشاء مخطط وهي تؤدي بالعلميين أيضا إلى رؤية عالم جديد عند تغيره والبارادايمات لا يمكن إصلاحها عن طريق العلم العادي الذي يقود إلى الاعتراف بالتشوهات والأزمات[2]»، وهده المعاني المتعددة لمصطلح البارادايم مستخلصة عند كون من رؤيته أن التحصيل التراكمي للجديد مبدأ غير محتمل؛ «حيث إن النظريات الجديدة غالبا ما تظهر على أساس الاعتقاد بالتغيرات التهديمية للطبيعة. وتعتبر النظرية أن الظواهر إما أن تكون مفسرة تفسيرا حسنا من قبل البارادايمات القائمة، أو أنه يشار إلى طبيعتها بواسطة البارادايمات الموجودة التي يمكن فهمها فقط عبر نظرية الاتساق، أو هي ظواهر ذات عدم انتظام معترف بها تتصف برفضها لأن تشابه بالبارادايمات الموجودة[3].»

يعرف تحديد مفهوم البارادايم صعوبة من حيث المنهج والوظيفة، ولكن يمكن مقاربته بكونه بناء نظريا يتضمن مجموعة من المبادئ ورؤية للعالم توجه الفكر والبحث المعرفي في سياق تاريخي معين. وباعتباره أيضا مجموعة متناسقة من المفاهيم والتصورات تسود خلال عصر ما مشكلة سقفه المعرفي، فتتطور هذه المفاهيم والتصورات إلى أن تنفصم عن الواقع فتحدث أزمة معرفية متعددة الأبعاد تثمر ظهور بارادايم جديد يشكل قطيعة منهاجية مع البارادايم القديم، وقد تصبح مفاهيم وتصورات كانت ضرورية في البارادايم القديم تكميلية أو تحسينية أو دون وظيفة معرفية في البارادايم الجديد.

(1) المرجع نفسه. ص160.

(2) المرجع نفسه. ص173

(3) المرجع نفسه. ص172.

ويمكن التمثيل للبارادايم الوضعي في تمايزه بين القديم والجديد بالبارديغم التحليلي والبارادايم النسقي، ويظهر تمايز الأول من خلال نقد المبادئ الأربعة التي ارتكز عليها الخطاب الكارتيزي وهي[1]:

1. مبدأ البداهة: ظل الباحثون لزمن طويل يعتقدون أن أية ظاهرة تم تشخيصها علميا بتحديد خصائص عناصرها كلا أو بعضا يصبح ذلك التحديد نهائيا وبديهيا وكأن الواقع جامد لا يتطور.

2. مبدأ الاختزالية: ساد الاعتقاد أن الواقع يمكن اختزاله بالبحث استنادا إلى مفهوم التحليل أداة منهجية ومفتاحا وحيدا للمعرفة عند ديكارت. والتحليل يعني تفكيك الموضوع المدروس إلى عناصره، ووظيفته الوحيدة هي البحث عن العلاقة التجميعية أو التجاورية الوحيدة لهذه العناصر أو الأسماء. على اعتبار أن مفهوم التحليل يعطي الاهتمام للعناصر قبل العلاقات. لكن الواقع يظهر أن العناصر أو الأشياء أو الأسماء يجب أن تدرك أجزاء في مجموعات من الكل الكبير أكثر مما هي كليات تجزأ إلى عناصر.

3. مبدأ السببية: لقد تمت العناية بالسبب بكونه مفسرا لظاهرة ما ومعتبرا بالبداهة أنه لكل شيء سببا موجودا، وأن وجوده سابق عن وقوع الظاهرة أو النازلة، وبناء عليه اعتبر السبب مبدأ حتميا على اعتبار أن نفس الأسباب تؤدي دائما وأبدا إلى نفس النتائج، إلا أن الواقع غير ذلك، فقد لا تنبت البذرة دائما شجرة والشجرة كائن من عدة عناصر. فالسببية ليست إلا جزءاً من الحقيقة الكامنة في العلاقات لا كل الحقيقة، وبهذا أصبحت تبعية لا أصلية في البارادايم النسقي؛ لأن فيه فرضية السبب المؤدي للنتيجة، ليست فرضية ضرورية لممارسة الذكاء العارف، كما أن عقلانية الفعل والذكاء العارف تهتم بمعالجة العلاقات داخل مقاصد كلية.

4. مبدأ الشمولية: إن هيمنة مبدأ الاختزالية داخل المعرفة الكارتيزية جعل مبدأ الشمولية غير قابل للتطبيق؛ وذلك أن الشمولية لا تعني ضم وجمع العناصر وتجاورها بقدر ما تعني تفاعل العناصر وتداخلها المرئي منها والخفي، العام منها والخاص، فالشمولية تفرض بالضرورة

---

(1) عبد الفتاح أبو العز. قضايا المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة. ص37-27 بتصرف مع ملحوظة حول عدم تطبيقه للمنهج التفاعلي المعتمد على التفكيك والتركيب والاختبار في مسألة التعامل مع الأسلوب القرآني الذي يرى أنه «مطلق وكلام للخالق الذي يستحيل تقليده». ص151. فإطلاقية القرآن هي الآلية المنهجية لخلق العقل الاجتهادي القادر على إنتاج القراءات العلمية المناسبة لتحديات الزمان والمكان في التاريخ الإنساني. فالقرآن معجز في بنائه المعماري لكنه مفتوح لتبصر العقل المؤسس للعلوم والمصنف لها حسب الضرورات والحاجات.

التداخل والتفاعل بين التخصصات.

أما تمايز البارادايم النسقي فيقوم على ثلاثة مستويات إدراكية هي:

1. **الإدراك البنيوي:** إن دراسة ظاهرة ما باعتبارها نظاما نسقيا تعني دراسة تفاعلات عناصرها المرئية والخفية وتنميطها إلى مجموعات منظومات فرعية مختلفة التفاعلات بهدف وضع تراتب لها؛ لأن كل نمط تفاعلي يعكس بالضرورة مستوى ما من القوة أو الضعف. ومن هنا يصبح البحث عن تفاعلات عناصر البنية باعتبارها قانونا خفيا يجب كشفه وإدراكه في النسق. و طبيعة هذا القانون هي التي تمنح للبنية قوتها أو ضعفها وتحدد عملها الافتراضي والتوقعي.

2. **الإدراك الوظيفي:** ويمكن النظر إليه من حيث تأثير النسق وتأثره ومن حيث خصائصه الخارجية. فمن الحيثية الأولى يتأثر النسق بوساطة المدخلات والمخرجات ويؤثر فيها، مما يستدعي البحث في خصائص العملية التفاعلية: هل هي تحويلية أو كمية؟ من جهة أولى في محيط النسق بتحديد المحيط الفاعل والمنفعل التابع. ومن جهة ثانية كل ذلك للوصول إلى تمييز النسق القصدي الذي تتوقع أهدافه وسلوكاته عن النسق الغائي الذي تكشف سلوكاته بالصدفة وفي وقت تاريخي متأخر. أما من الحيثية الثانية فيتم قياس الخصائص الخارجية للنسق بوساطة ثلاثة مقاييس تحدد مدى قوتها ونفوذها الوظيفي وهي:

- **الانفتاح:** ينفتح النسق على المحيط عن طريق المدخلات والمخرجات التي تعين كون النسق له انفتاح قوي أو انطوائي.
- **التوازن:** يعتبر النسق متوازن عندما يحافظ على استقراره خلال غياب متغيرات الدخول، ويستقر ويصمد في حالة حصول التغيرات، وصموده يتم بالحركية المتجددة مما يتيح الفرصة للحديث عن ثبات الحركية على عكس ثبات الجمود.
- **الملاءمة:** يعتبر النسق قويا إذا استطاع ملاءمة سلوكه المادي والمعنوي إزاء تغيير في سلوك المحيط الخارجي. والملاءمة مرتبطة بالتوازن الذاتي للنسق، وتتحقق بالتأقلم الذاتي للمرئيات والمخفيات من خصائصها أو بالمقاومة إذا ما كانت في وضعية تقدم وقوة.

3. الإدراك الزمني: ويتم هذا الإدراك إذا تم التمييز بين مفهومين أساسيين لدراسة تطور النسق داخل الحركية التاريخية عن طريق تحديد التحقيب الضروري للفهم والتوقع، وهما السياق والزمن. فالسياق كل بنية قابلة للتطور بواسطة متغيرة مستقلة تسمى الزمن على اعتبار أن السياق قابل للقلب والارتداد خلال تحوله. أما الزمن فإنه مختلف ومستقل عن مفهوم السياق لأنه سهم وحيد الاتجاه وغير قابل للارتجاع والارتداد.

وبناء على هذا التحديد لمفهوم البارادايم يقوم المحور الثالث وموضوعه محاولة تجديد بارادايم المنهج والتنزيل في العلوم الإسلامية ويتناول أمرين:

## الأمر الأول: ملامح الأزمة المعرفية في العلوم الإسلامية (تحديد البارادايم القديم)

يمكن القول إن بارادايم المعرفة الإسلامية في مفاهيمه ومقاصده مستخرج من آليات التداخل المعرفي في الوحي، ولذا كان خادما لرؤية الوحي للوحي وللإنسان وللكون من حيث علاقته بتحولات السياقات الحضارية للمسلمين ابتداءً من اكتمال نزول الوحي إلى عصر التدوين إلى عصر نضج المعرفة الإسلامية في مدارس ومذاهب جمعت بين مبادئ ثلاثة:

1. الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.
2. الجمع بين القيمة الروحية والعلم.
3. الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

واحتوت هذه المبادئ نوعين من التكامل لتداخل المعارف في التراث:

أ. التكامل التداخلي المعرفي الداخلي: «نموذج أصول الفقه وعلم الكلام والمقاصد والأخلاق[1]».

ب. التكامل التداخلي الخارجي: «نموذج أصول الفقه والمنطق الأرسطي، والحكمة والشريعة[2]».

ورغم وعي علماء الإسلام بالتكامل بين المعارف الإسلامية، فإننا نجد مداخل الأزمة قد استفحلت وتعددت تجلياتها في بناء المعرفة الإسلامية المفاهيمي والمنهجي، ومن هذه التجليات

---

(1) انظر نموذج تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه في تحليل طه عبد الرحمان للتداخل الداخلي في أصول الفقه الشاطبي نموذجا. تجديد المنهج في تقويم التراث ص93 - 110.

(2) انظر نموذج تداخل علم الكلام مع الإلهيات في تحليل طه عبد الرحمان للتداخل المعرفي الخارجي ابن رشد نموذجا. تجديد المنهج. ص162-126.

تراجع العلوم الشرعية بسبب إدراج العلوم الآلية كعلوم اللغة والبلاغة في عداد العلوم المقصودة كالأصول والفقه والحديث والتفسير، وأنتج الإفراط والتفريط في هذا جعل العلوم المقصودة بالأصالة علوما تبعية محكومة قسرا بعلوم الآلة، فهيمنت -إضافة إلى هذا- ثنائيات معرفية حادة على استمرارية كشف قوانين العلوم والمعارف، وهكذا نجد (أهل الحديث/أهل التأويل)، (أهل النقل/أهل العقل)، (أهل الشريعة/أهل الحقيقة)، تقابل (القياس/النص)، (التفسير/التأويل)، (الحكمة/الشريعة)، (التقليد/الاجتهاد).

ولما لم تستطع هذه الثنائيات استلهام نسقية الوحي وتفعيل آليات تداخله المعرفي فإنها لم تكن مفاهيم إجرائية وعملية فقط، بل اتخذت مواقف مذهبية وعقدية تستجمع كونها الصواب العلمي الأوحد في واقع الدولة الإسلامية وإشكالاتها في الحكم والسلطة، فغذت تلك الثنائيات عاملا سلبيا متسما بميزتين:

- الأولى: كونها آليات تقطيعية لوحدة التنوع المعرفي في النص الشرعي الظاهرة في كون الاختلاف أصلا شرعيا منضبطا بقواعده العقدية والعلمية. وهذا ما أنتج تشكلات معرفية يغلب عليها الانفصال بدل الاتصال.

- الثانية: إبعاد العقل المسلم عن تنمية مقاصد آليات التداخل المعرفي في الوحي، وهو الأمر الذي أنتج ضعفا معرفيا في تفعيل القراءة التكاملية الاستنطاقية الاستكشافية الجامعة بين تدبر سنن الوحي وسنن الكون وسنن الإنسان. وبرز هذا الضعف في الحديث عن علوم تضجت حتى احترقت وعن علوم احترقت أصلا مع العلم أن المعاني المستنطقة من كلم الوحي لا تنفد ولن تنفد.

إن تتبع كتب مصادر تصنيف العلوم الإسلامية وترتيبها[1]، يبرز أن تاريخ المعرفة الإسلامية قد عرف فلتات لتكسير التقطيعية والتجزيئية في سياق تراجع الدولة الإسلامية عن المحافظة

(1) ومن أهم هذه المصادر كتاب إحصاء العلوم للفارابي. ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفا. وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي. والفهرست لابن النديم. ورسالة مراتب العلوم لابن حزم. والمقدمة لابن خلدون. وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة. كشاف اصطلاحات العلوم للتهانوي.. وتكشف هذه المصادر أن المقصد الأعظم من تصنيف العلوم هو معرفة التدرج في تعلمها من لدن المتعلم فيقدر كما يقول الفارابي على: «أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى». ص53. وقد يستنتج من هذا أن إدراك التكامل المعرفي بين العلوم لم يكن معرفيا بقدر ما كان تربويا. وهذا ما يؤكد هيمنة التجزيئية المعرفية في المجال التداولي المعرفي الإسلامي. فهناك إدراك بتداخل العلوم والمعارف. وأنها كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض. لكنه لأسباب تاريخية ابتعد عن تأصيل ذلك التداخل بالرؤية القرآنية المقاصدية للتكامل المعرفي. وهي الإطار المرجعي لبناء فلسفة للعلوم الإسلامية تتجاوز الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة المعرفية التي تكشف مناهج العلوم ومقاصدها وآليات تكاملها ونقدها وتجديدها.

على قوتها وتحقيق كونيتها، مع التأكيد على ما تستدعيه هذه الفلتات من رؤى نقدية لتقويم مسار نماذج فلسفة التكامل في التراث الإسلامي، ومن تلك الفلتات محاولة ابن تيمية في بناء تكاملية للمعرفة الإسلامية محورها استيعاب منهج السلف في التعامل مع الوحي دون تقليد أو تأثر بمعارف الأمم الأخرى. ومحاولة الشاطبي في نقده للمعرفة الأصولية وإعادة بنائها على قاعدة المقاصد الشرعية، وكذلك محاولة ابن خلدون في نقده لمفهوم التاريخ عند المؤرخين المسلمين وإعادة بنائه على قواعد التعليل الكلي للأحداث وتدبر السنن الاجتماعية وقوانين العمران البشري[1]. لكن هذه المحاولات لم تصل لدرجة موقف علمي في الاجتماع الإسلامي من شأنه أن يؤثر على العقل المسلم، وذلك بسبب هيمنة بارادیغم منهج الثنائيات ومفاهيم التجزيء بترسيخه من لدن السلطة العلمية والسلطة السياسية.

فتتبع المنهج المستخدم في العلوم الإسلامية يكشف أزمة البارادیغم القديم في الاختبارات المنهجية التي يجب أن تتعرض لها كل فكرة جديدة، من شأنها بناء عقلانية لسياق الاستكشاف الجامع بين علوم النقل وعلوم الكون، بحيث تضمر تلك الاختبارات إلى الحد الذي يثبت أن عقلية التقليد والاتباع محصنة لا تسمح بالمراجعات النقدية الضرورية للإصلاح. وبهذا تشكلت تلك الأزمة تشكلا مركبا جامعا بين أزمة في المنهج وأزمة في التنزيل وأزمة في قراءة الوحي والكون والإنسان من داخل الوحي.

فأزمة المنهج تبدت في توظيف مفاهيم التجزيء المعرفي بإفراط وتفريط بين العقائد والعبادات والمعاملات والكونيات، مما قطع سبل التنبيه عن تدبر مقاصدي لآليات تداخل المعارف في الوحي ورؤيتها الشاملة ووظائفها العظيمة في تجديد العقل المسلم.

وأزمة التنزيل تبدت في الشكلانية البيانية التي أنتجت انفصامات عديدة وقعت في تأسيس المعرفة الإسلامية وسياقاتها، انفصام بين المعرفة والواقع من حيث سبره أولا ثم التنظير له لا العكس. انفصام بين السلطة العلمية والسياسية فبقيت كل منهما في سياق مغلق. ومن هنا تأخر فقه النسق المصلحي في الوحي والوصول إلى تنزيلاته في معالجة النوازل والمستجدات.

---

(1) انظر: عبد الرحمن العضراوي. التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني مجلة إسلامية المعرفة ع50.

## الأمر الثاني: ملامح التجديد في باراديغمات العلوم الإسلامية

إن القراءة الاستنطاقية والاستكشافية للوحي تخلق منهجا معرفيا يفيد في التوجه والتخلص من معالم الأزمة التي أصابت العلوم الإسلامية على مستوى المنهج والتنزيل، وذلك عبر تفعيل نسقية آليات التداخل المعرفي واختبارها النقدي لتأسيس باراديغمات جديدة يقوم الاختبار فيها على ركيزتين:

الأولى: مراعاة النسقية التفاعلية التعليلية.

الثانية: مراعاة النسقية المقاصدية في قراءة الوحي وفي بناء المعرفة الإنسانية وفي جدل الواقع معهما.

ولا ينفصل التنظير المنهجي عن التنظير التنزيلي في مراعاة هذين الركيزتين، وذلك التزاما بترسيخ التكاملية الشرعية بين قيم الإيمان والعلم والعمل أو لنقل الجمع بين القيم العقدية والنظرية والواقعية.

فقيما يخص الركيزة الأولى: إن تأسيس العلوم في المجال الإنساني والكوني بمقصد التكامل المعرفي يفرض مراعاة النسقية التفاعلية التعليلية في الوحي المستخلصة من تفعيل آليات تداخله المعرفي، فتبرز هذه النسقية وحدة بنائية لها قوانينها الخاصة ومنها التفاعل والتعليل الكلي اللذان يضبطان تحولاتها في الفهم والتنزيل بأن لا يخرجا عن مقاصدها. ومن خصائص التفاعل والتعليل:

- **الكلية والشمول**: حيث إن كل عناصر تلك الوحدة البنائية تستجيب لقوانين آليات التنسيق فيها والتي تميزها نظاما معرفيا موحدا.
- **التحولات**: وهي مرتبطة بالتدبر والفهم والتأويل لتلك الوحدة البنائية، فيتم التوقف عند قوانينها الثابتة والأخرى دائمة التحول والعلائق بينها.
- **التنظيم الذاتي**: وهنا يبرز مبدأ التعليل الكلي الذي لا يحد في الاستدلال بقياس فرع على أصل، وإنما تعليل باحث عن العلائق المقاصدية والارتباطات المعنوية التي لا يتوصل إليها إلا بالنظر المدقق والعمل العقلي العميق. وبهذا التنظيم الذاتي والتناسب الداخلي تبرز قوة الوحدة البنائية في التماسك والانسجام.

ومنهج اختبار ركيزة النسقية التفاعلية التعليلية هو الجمع بين الإدراك البنيوي والوظيفي والزمني الذي تم تفسيره سابقا والذي يشكل صياغة نموذج يقوم على منطق الفعل لا على منطق الاسم، بمعنى العناية العلمية التامة تلك بفعل الوحدة البنائية ووظائفها ومقاصدها في السياق الزمني لا التوقف عند ما هو موضوعها. وبهذا المنهج تدرس أية ظاهرة علمية نظرية أو تجريبية إنسانية أو كونية بالبحث في تفاعلية إدراك بنيوية موضوعها ومعرفة وظائفها في سياق التطور التاريخي مع المحددات المعرفية المنهاجية في نسقية الوحي.

وفيما يخص الركيزة الثانية: فإن النسقية المقاصدية في الوحي نظام تفاعلي بين المقاصد الشرعية التكليفية والمعرفية التي قوامها «أمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها». فالعلائق بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح والمفاسد ذاتيهما، هي قاعدة النظر في نسقية تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، بغية الوصول لقياس مستويات تحقق أنماط عناصرها في بنية الواقع الإنساني والكوني بحسب تنوعاته وتغيراته في الزمان والمكان.

ويمكن صياغة قاعدتين للتحليل والتفسير تقوم عليهما النسقية المقاصدية:

الأولى: قاعدة تكاملية الكليات المقاصدية المعنوية الضرورية والحاجية والتحسينية وما بينهم من مراتب وما لهم من متممات واقتضاءاتهم للأعمال؛ إذ أنها كما شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة. فكل تصرف إنساني تقاعد عن تحصيل مقصوده الشرعي فهو باطل.

الثانية: قاعدة فقه الواقع ومداخله ومخارجه بمقاربة كيفية وكمية ونظر ترجيحي وتغليبي في فعل جلب المصالح ودفع المفاسد. فليس المقصود التام في المعرفة الإسلامية هو كشف مقاصدها، وإنما هو تحليل مآلاتها في الواقع وتفسيرها، فبالفحص العلمي الدقيق لمآلات الأفعال في الواقع التنزيلي تتحدد مشروعية اشتمال الأفعال على المصالح أو المفاسد.

واختبار هذه الركيزة يتم بمنهج الاختبار في الواقع الإنساني للمقاصد الشرعية الكلية والجزئية. فيتلو نسقا منهج الكشف المنهجي النظري عن مقاصد ما يعقل معناه وما لا يعقل في الوحي، منهج الاختبار لتلك المقاصد في البناء الاجتماعي ومسلكياته الاقتصادية والسياسية والمعرفية وأبعادها في التدبر الكوني. وهذا ما يجعل العقل الناظر في المقاصد المعرفية والكونية متجددا في تأسيسه للعلوم الخادمة للإنسان في الزمن والمكان الحضاريين. إنه عقل متجدد وعلوم

متجددة ونمذجة فهمية متجددة ومسار في بناء نظريات متجددة متوافقة مع فطرة الإنسان في الاكتشاف والإبداع واستخراج المجهول من المعلوم باتصال دون انقطاع.

ويتشكل مدخل مراعاة هاتين الركيزتين في إنتاج بارادايم جديد من وجود إرادة علمية ناهضة بقراءة نقدية لتاريخ العلوم الإسلامية وآليات تصنيفها. فقد لا ينتج التراكم المعرفي القفزة العلمية المطلوبة لتغيير الواقع إذا لم يصاحبه وعي تكاملي معرفي بتجديد آليات علوم التدبر وعلوم التسخير قائم على مقصدين:

الأول: القراءة التكاملية الجامعة ليس بين قراءتي الوحي والكون فقط، وإنما بين قراءات متعددة للوحي والكون والإنسان والعلاقات التفاعلية بينهم.

الثاني: الوعي المسدد بكون الوحي مصدرا لتكاملية المعارف القيمية والعلمية، وإرجاع العلوم النظرية والتجريبية إلى دائرة قيم الوحي الأخلاقية والعلمية.

إن الاستخلاص القوي الذي تقدمه آليات التداخل المعرفي في القرآن الكريم يكمن في كون تحديد باراديغمات جديدة لقراءة متغيرات المعرفة الإسلامية وثوابتها، ليس نتاج تراكم معرفي بقدر ما هو حصيلة محولات اجتهادية مستمرة لانهائية، وذلك أن العمل المعرفي لانهائي من حيث إنه إدراك لحقائق الموجودات بالعلم. ففوق نظرية التراكم المعرفي نظرية الاستنطاق والتثوير المرتكزة على مبدأ الاجتهاد والتجديد في الأسس المعرفية والمنهجية التي تبنى عليها قضايا بناء العلوم الإسلامية في كل المجالات الشرعية والكونية والإنسانية.

# البـــاراديغـم العلمـــي الإسلامـــي
## قيمه الثقافية وخصائصه الإبستيمية

د. إدريس نغش الجابري
رئيس مركز ابن البناء للبحوث والدراسات
في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية - الرباط

### مقدمة

المنهج والتنزيل تحيط بهما رؤية تضع لهما التصور والفهم: فإما غاد إلى منهج قويم يهدي ولا يردي، وتنزيل سليم يغني ولا يفني، وإما رائح تائه في السبل المسدودة. لذلك يشمل مثلث الرؤية والمنهج والتنزيل العناصر الأساسية التي تتشكل منها البراديغمات العلمية التي شهدها تاريخ العلوم، ومعرفة كيف تولد ثم تقوى ثم تتلاشى بأزمات تصيب منها الأسس خاصة. ويقتضي ذلك أن نقر بأن للعلم تاريخا مفتوحا لا يمكن الغفلة عنه؛ إذ البراديغمات ليست خالدة، كما أن له تقليدا راسخا لا ينبغي الجنوح عنه؛ إذ لا علم بدون أسس ومناهج وطرق تنزيل تتوافق عليها الجماعة العلمية. وهذه أم المشكلات التي تواجهنا ونحن نريد التعرف إلى مفهوم البراديغم في تاريخ العلوم عامة، وتاريخ العلوم الإسلامية خاصة. فما المقصود بمفهوم البراديغم في أبحاث فلسفة العلوم؟ وما هي القيم الثقافية المؤطرة للبراديغم العلمي الإسلامي؟ وما الخصائص الإبستيمية الموجهة له؟ وما هي آفاق تجديد التقاليد العلمية للمجتمع العلمي الإسلامي على مستوى الموضوعات والمناهج والأنساق النظرية؟

## أولا: مفهوم البراديغم في أبحاث فلسفة العلوم

### 1. التحديد اللغوي

ترجع لفظة براديغم إلى الأصل اليوناني paradeigma أي مثال ونموذج، وهو مشتق من لفظ paradeiknunai الذي يدل على فعل أظهر montrer وقارن أو شبه comparer. فيكون البراديغم لغة هو النموذج القياسي أو المثال الكامل الذي ينبغي اتباعه، كما يقال: الرياضيات هي براديغم العلوم. وحوفظ على هذا الاستعمال اللغوي تقريبا في علم اللغة فاستعمل بدلالتين:

الأولى: مرتبطة بقواعد الصرف اللغوي: حيث إن البراديغم هو مجموع الصيغ الصرفية لجذر معين، كصيغ فَعَل ويفعل وفاعل ومفعول... ويقابله لفظ syntagme الدال على التركيب التعبيري.

والثانية: مرتبطة بلسانيات فردينان دو سوسور Ferdinand de Saussure الذي قصد بالبراديغم: طائفة من العناصر ذات الجوانب المتشابهة.

### 2. التحديد الاصطلاحي

كان طوماس كون Thomas. S. Kuhn[1] أول من استعمل هذا الاصطلاح في كتابه "بنية الثورات العلمية" الذي نشره عام 1962م، وألحق به حاشية تنقيحية عام 1969م، ليدل به على الأطر المفهومية ورؤية العالم عند جماعات علمية متعددة. تبعا له يدل البراديغم على مجموع متماسك من نماذج ومفاهيم ومعارف وفرضيات وقيم مترابطة بدقة.

وهو يرى بأن هذا المفهوم يعتبر أساسيا في فهم خاصية دقيقة في تاريخ العلوم، ألا وهي استبدال إطار مفهومي بآخر عند حدوث ثورة علمية. علما بأن كون استعمل مصطلحات قريبة منه مثل "العلم النموذجي" science exemplaire و«العلم السوي» (أو المعتاد أو القياسي) science normale، والذي يعني به البحث الملتزم بحدود وإطار براديغم معترف به بين الباحثين المتخصصين في مجال علم بذاته. أو بعبارة كون نفسه: عبارة «علم قياسي في هذه الدراسة تعني:

---

(1) عالم فيزيائي أمريكي. ولد عام 1922م. اشتغل بفلسفة العلوم. له نظرية خاصة عن تاريخ العلم وحركته ترتكز على مفهوم البراديغم. قدمها في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية» عام 1962م. ترجمه إلى اللغة العربية في الكويت الدكتور شوقي جلال. وله ترجمة أخرى بعنوان «بنية الانقلابات العلمية للدكتور سالم يفوت. من مؤلفاته المتصلة بهذا الموضوع أيضا كتابه المهم:
The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change

البحث الذي رسخ بنيانه على إنجاز أو أكثر من إنجازات الماضي العلمية. وهي إنجازات يعترف مجتمع علمي محدد، ولفترة زمنية، بأنها تشكل الأساس لممارساته العلمية مستقبلا[1].»

والحق أن للبراديغم تعريفات عديدة تتجاوز العشرين تعريفا، وأهمها أن يقال: إن البراديغم هو هيكل يحدد المشاكل والمناهج المشروعة، فيعطي بذلك فعالية كبيرة للبحث؛ لأن اللغة المشتركة تيسر انتشار الأعمال وتوجه البحوث العلمية. فمماذا يتكون هذا الهيكل العام المسمى بالبراديغم إذن؟

## 3. مكونات البراديغم

يتكون البراديغم من الأمور الأربعة التالية:

أ. مجموعة من «القوانين والفرضيات والنظريات العلمية»، فقوانين الحركة عند نيوتن تمثل جزء من البراديغم النيوتوني.

ب. مجموعة من «المبادئ الميتافيزيقية[2]» مثل فكرة الخلق المستمر في فيزياء ديكارت[3] وفرضية الأثير في فيزياء نيوتن[4].

ج. مجموعة من «التعليمات الديداكتيكية والمنهجية التي توجه العمل العلمي». فالبراديغم

(1) توماس كون. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال ضمن سلسلة «عالم المعرفة». عدد 162. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1992م. ص41.

(2) يتحدث كون عن «النماذج الإرشادية الميتافيزيقية» أو «الجوانب الميتافيزيقية في النماذج الإرشادية» ويعني بها: «الالتزام الجمعي أو المشترك بمعتقدات معينة» ينظر: بنية الثورات العلمية. ص255. والحق إن علاقة العلم بالاعتقاد من الموضوعات التي أركتها البحوث المشتغلة بالإبستمولوجيا وتاريخ العلوم المعاصرة: إذ لا توجد مفاهيم علمية -مهما بلغت من الدقة والنزاهة- عارية من كل اعتقاد. نص على ذلك غير واحد من الإبستمولوجيين ومؤرخي العلوم المعاصرين أمثال: كواين Quine وأوليان Ullian وهمبل C. G. Hempel وباشلار G. Bachelard ومركوليس Margolis وهنتيكا J. Hintikka وغيرهم. ينظر في ذلك الفقرة الجيدة العرض والتركيز للعلاقة بين المعرفة العلمية والاعتقاد في: بناصر البعزاتي. الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية. الرباط: دار الأمان. والبيضاء: المركز الثقافي العربي. 1999. ص280-279. وينظر أيضا نموذجا تطبيقيا لهذه العلاقة بين الرياضيات والاعتقاد في التراث العلمي الإسلامي لـ إدريس نغش الجابري. ضمن: دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها. أنفو برانت. فاس. ط 1. 2009. ص163-119.

(3) يعتقد ديكارت أن الله بعد خلقه الأشياء ضمن استمرارها في الوجود. فالخلق المستمر هو الفعل الذي يحفظ به الله العالم في وجوده وحركته. فالله يواصل أمره بأن يكون العالم موجودا ومتحركا. ينظر: أندري لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات. منشورات عويدات. باريس/بيروت. ط 2. 2001. ج1. ص-235 236.

(4) في عصر نيوتن كان هناك تفسيران لطبيعة الضوء: (الأولى) أنه ذو طبيعة متصلة. فهو عبارة عن موجات. وهذه نظرية العالم الهولندي هويغنز. و(الثانية) أنه ذو طبيعة منفصلة. فهو عبارة عن حبات تنتقل في الفراغ أو المكان المطلق. وهذه نظرية نيوتن. ورأى نيوتن أن الاعتقاد بالطبيعة الموجية للضوء يشترط الاعتقاد بوجود وسط تنتقل عبره الموجات الضوئية. وهذا الوسط هو الأثير. والأثير مفهوم غامض. غير أن مفهوم الفراغ أو المكان المطلق عند نيوتن لا يقل عنه غموضا. وكلها مفاهيم تنتمي إلى مجال الاعتقاد الميتافيزيقي الضمني الذي يتغلغل في العلم.

النيوتوني، مثلا، يلزم الطالب الباحث بأن تكون نتائج بحثه مطابقة للطبيعة. فتصاغ المناهج العلمية بخطواتها وأسسها، على هذا الأساس، ويتم عرضها في الكراريس المخصصة لمقررات الدراسة والتكوين العلمي.

د. مجموعة من «التقنيات لتطوير النظرية العلمية» التي تبنيها الجماعة العلمية، مثل تقنيات الرصد في علم الفلك، مثلا.

فإذا كان مفهوم البراديغم ضروريا لتفسير تلك الخاصية الدقيقة في تاريخ العلوم، المتمثلة في استبدال إطار مفهومي بآخر عند حدوث «ثورة علمية»، فإن مفهوم البراديغم لا ينفصل عن مفاهيم التغير والثورة أو ما يعرف بتحول البراديغم.

## 4. تحول البراديغم

يحيل مفهوم تحول البراديغم changement de paradigme إلى تجديد عام في المعارف الأساسية وثورة شاملة في المفاهيم.

وتحول إنجازات علمية في تاريخ العلم إلى براديغمات يتطلب تميزها بخاصيتين هما[1]:

أ. أن تكون عظيمة الشأن وغير مسبوقة.

ب. وأن تكون مفتوحة رحبة تفتح الباب أمام جميع أنواع المشكلات لكي يتولى حلها المشتغلون بالعلم بمفهومه الجديد.

فقد اعتقد كون أنه خلال مجرى النشاط العلمي العادي يشتغل الباحثون ضمن نفس البراديغم. أو قل: ضمن نفس تقاليد العلم السوي، فتمضي أنماط التواصل والاشتغال العلمي دون أي عائق، إلى أن تبرز بعض الأمور الشاذة، أو تقترح نظرية جديدة أو نموذج جديد فتحدث أزمة في أسس ذلك العلم السوي لعجزه عن تفسير تلك الأمور الشاذة. فتتحول النماذج المقترحة الجديدة إلى علم سوي جديد. فهذه الجدة تلزم الباحثين بفهم المفاهيم التقليدية بطريقة مختلفة، وإحلال فرضيات جديدة محل القديمة.




(1) بنية الثورات العلمية. ص41.

## 5. تطور مفهوم البراديغم وأنماط استعماله في العلوم الأخرى

شاع استعمال هذا المصطلح بعد كون، وقفز من مجال تاريخ العلوم إلى مجالات عديدة، كالبرمجة العصبية اللغوية، وحملت عشرات الكتب باللغات العديدة عناوين تتضمن لفظ البراديغم، وصارت غالبا ما تتداوله بمعنى modèle؛ أي نموذج، أو قل: "طريقة في رؤية الأمور" Weltanschauung، لا بالمعنى الاصطلاحي الدقيق الذي وضعه كون. وصار تحول البراديغم يعني: "تحولا في طريقة رؤية الأمور". وذهب الناس في تفسير هذا المعنى الجديد مذاهب شتى:

فقد طور إيمر لاكاتوس Imre Lakatos مكونات مفهوم البراديغم عند كون عبر اصطلاح برنامج البحث programme de recherche.

أما إدغار موران Edgar Morin فيقول بأننا اليوم في بداية تكوين براديغم للتعقد هو نفسه مرحلة ضرورية لتكوين علم البراديغم paradigmatolotgie الذي لا يهتم بالمهمة الفردية لمفكر ما، ولكن بكتاب تاريخي لتجمع الأفكار[1].

وقد استعمل المصطلح في العلوم الاجتماعية بمعنيين غالبا: (أحدهما) مجموع الخبرات والاعتقادات والقيم التي تؤثر على طريقة الفرد في إدراك الواقع والتصرف تبعا لهذا الإدراك. و(الثاني) شبكة القراءة التي تسمح بتفسير المعطيات بواسطة أدواتها النظرية الخاصة. بهذا المعنى نتحدث عن براديغم "صراع الطبقات" عند كارل ماركس K. Marx، وبراديغم "رأس المال الاجتماعي" عند بيير بورديو Pierre Bpurdieu ونحو ذلك...

كما استعمل البراديغم في ميدان الاقتصاد. فتحدث كارلوتا بيريز Carlota Perez وكريستوفر فيمان Christopher Freeman عن البراديغمات التقنية الاقتصادية ليفسرا تتابع الأدوار الاقتصادية الطويلة[2]. ودخل إلى مجال المقاولات في العقد التاسع من القرن الماضي، وتم ربطه بالفعل لا بالنظر فقط، ليبين فعاليته في سوق العمل ومستقبله، مثل جويل باركر، حيث يبين أهمية

---

(1) وقد خصص موران لهذا العلم الفصل الرابع من كتابه:
«La Méthode 4 - Les idées, leur habitat, leur vie, leur mœurs, leur organisation», Edition du Seuil, Paris - 1991.

(2) وذلك في كتابهما:
The Diffusion of Technical Innovations and Changes of Techno-Economic Paradigm, University of Sussex, 1986

خلق براديغم جديد في نجاح الشركات الكبرى أو تراجعها[1].

إن التحويل الأخطر الذي حدث للمفهوم هو القول بأن كل ما يكوّن البراديغم يتميز بالنسبية والذاتية.

هذا التحويل يجعل الحديث عن تاريخ العلوم والثورات العلمية غير ذي قيمة. لذلك حري بنا أن نعود إلى ميزات أهم للبراديغم، نجملها في ما يلي:

- أنه يعتبر أداة إجرائية لتفسير تاريخ العلم ومدارسه، ومن شأن هذه الأداة أن تحد من النزوع إلى الصراع بين المدارس العلمية داخل الحقل المعرفي الواحد. فجميعها تمتلك نمطًا فاعلا من الممارسة العلمية..
- أنه يثبت الطابع المتفاعل والتكاملي للمعارف العلمية، ضمن سياق تداولي محدد. ولا ينظر باحتقار إلى الالتزام بالتقاليد العلمية، بل يعتبر هذا الالتزام شرطا لتطور العلم، نظرا للطابع المنفتح للبراديغمات العلمية، كما تقدم..
- أنه يقر بالخصوصية الثقافية للبحث العلمي، رغم كونية انشغالاته. فالبراديغم العلمي مرتبط بالجماعة العلمية، بل بالمجتمع العلمي الذي يحمله. لذلك فهو يحمل القيم الثقافية للمجتمع العلمي الذي يحمله، مثلما يحمل الخصائص الإبستيمية للعقل العلمي الذي يتداوله.

فما هي القيم الثقافية الموجهة للبراديغم العلمي الإسلامي؟ وما هي خصائصه الإبستيمية؟ وهل يفضي القول بتجديد هذا البراديغم إلى ثورة عليه، كما يلوح من نصوص توماس كون، فتنسلخ من قيمنا الإسلامية وعقلانيتنا الشرعية؟ أم أن التجديد عود إلى تلك القيم وإحياء لتلك العقلانية، فتلغي مفهوم الثورة من تاريخ العلوم الإسلامية؟ أم ينبغي إعادة بناء تاريخ العلوم عامة، وتاريخ العلم الإسلامي خاصة، بشروط جديدة تفرضها هذه المادة العلمية الجديدة التي لم يهتد إليها توماس كون وأضرابه، فضاقت تعريفاتهم للبراديغم ووظيفته عن الإحاطة بها؟

(1) ينظر جويل باركر في:
Paradigms: The Business of Discovering the Future

## ثانيا: القيم الثقافية الموجهة للبراديغم العلمي الإسلامي

### 1. تأسيس نظرية العلم: البناء الداخلي

القول في البناء الداخلي للبراديغم العلمي الإسلامي يقتضي القبول بمسلمتين يمكن صوغهما على النحو التالي:

إن النسق العلمي الإسلامي شكل ثورة على البراديغم العلمي اليوناني الذي هيمنت عليه الفلسفة اليونانية التي تزعمها المعلم الأول (أرسطو). وشملت هذه الثورة كلا من الأسس المعرفية، والطرائق المنهجية. وعلى الرغم من التقدير الخاص الذي حظي به الأعلام القدماء أمثال أوقليدس وأبقراط وجالينوس وبطليموس، فقد توجهت شكوك كثيرة لكثير من مصادراتهم وآرائهم ومناهجهم من قبل علماء الإسلام. وإذا كان البعض يتحدث عن عزلة الفلسفة والفلاسفة في المدينة الإسلامية، فمرد ذلك إلى أن الفلاسفة كالفارابي وابن وسينا وابن طفيل وابن رشد لم يستوعبوا هذا البراديغم الجديد، فظلوا مكبلين بالعوائق الإبستمولوجية التي فرضها عليهم البراديغم الأرسطي العقيم.

ينبغي أن نفرق بين مفهوم النسق المعرفي العام، وبين مفهوم البراديغم. فالأول يشمل أصول التفكير العامة التي يأخذها المسلم من الوحي، وتوجه نظرته للكون وللإنسان. فهذا النظام المعرفي له أسس توقيفية، يمكن أن تفهم وتعلل وتدرك مقاصدها بالعقل، ولكنها ثابتة بسبب ثبات مصدرها. أما البراديغم العلمي فهو يشمل كل الإنتاج العلمي الذي أبدعه العلماء متأثرين بروح النسق المعرفي العام، ولكن مفاهيمه وأدوات اشتغاله ومنجزاته تشكل نسقا معرفيا من الدرجة الثانية يقبل التغير والمراجعة والثورة عليه.

إذا سلم هذا، فالسؤال الوارد على المسلمتين هو: كيف نفسر وجود ثورة علمية في العالم الإسلامي القديم، رغم أن المدينة الإسلامية بنيت على أسس دينية؟ بعبارة أخرى: ما هو وضع المعرفة العلمية في الفترة المبكرة لظهور الإسلام وتأسيس الدولة النبوية ودولة الخلافة؟

لقد كانت الأجيال الأولى للمسلمين متشربة بالعقائد الجديدة التي أتى بها الإسلام، والتي كانت تتميز بالوضوح والبساطة والوسطية. لقد خاطبت العقل المفكر أن يتأمل في الطبيعة ليكتشف أن وراء دقة قوانينها وبديع جمالها، دليلا على خالق واحد، كما طالبت منه أن يعلم بأن للزمان

مقادير مضبوطة يحتاج المسلمون إلى معرفتها لإقامة شعائرهم الدينية كالصلاة والصيام وغيرهما.. لقد أدى هذا إلى الإحساس بتقدير خاص لعلم الحساب من قبل المسلمين، ثم إلى ميلاد علم جديد هو علم التوقيت، شكل أصلا مهما لتطور الأبحاث الفلكية عند المسلمين قبل التعرف على كتاب المجسطي لبطليموس. وفضلا عن ذلك، فإن عددا مهما من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كان مدارها على موضوعات علمية دقيقة في مجالات الفلك والطب وعلوم الأرض والبحار والأجنة وغيرها... وليس المهم طريقة تفسيرها، بل القيمة الإبستيمية لوجودها ضمن الموضوعات الأساسية التي تضمنتها خطاب الله المباشر إلى المؤمنين.

نستطيع أن نستنتج، إذن، بأن العقائد الإسلامية قد ولدت ممتزجة بالعلوم التجريبية والرياضية. وهذا ليس كلاما عاطفيا. فمن الممكن أن نستحضر مئات الشهادات العلمية على ذلك. لقد مثل القرآن الكريم وضعية جد متقدمة في تاريخ الكتب المقدسة الموجودة، فلأول مرة نلاحظ كتابا ربانيا يحرض على طلب العلم بصفة عامة، وعلى العقل الجبري التحليلي التجريبي بصفة خاصة. لقد تضمنت سورة العلق أول نداء تحريضي للتعلم، حيث يخاطب الله تعالى المسلم بقوله: "اقرأ". ويتحدث عن مفاهيم الخلق والعلم والقلم... كان طلب القراءة باسم الله طلبا للتدبر في الكون والإنسان كيف خلقهما الله: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق﴾ (العلق: 1-2)، وهذه القراءة التدبرية في الكون والإنسان تستلزم تعلم القراءة والكتابة، فيدرك القارئ كيف علّم الله الإنسان بالقلم ما لم يكن يعلم. ﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق: 3-5).

ولم يتوقف القرآن عند هذا الخطاب الأول، بل استمر في الدفاع عن قداسة والبحث العلمي والمعرفة العلمية، فيخاطب أتباعه وهم ما زالوا في مكة: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر: 10)، ثم يقول لهم بعد تأسيس دولتهم في المدينة: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة: 11).

ثم يأمر الله تعالى المتعلمين، منذ العهد المكي، أن يتمسكوا بالأخلاق العلمية المتمثلة في التواضع؛ لأنه: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ (يوسف: 76)، ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء: 85).

كان لنظرية العلم التي بدأ تأسيسها مع خطاب الوحي مباشرة أثر مباشر في تكوين رؤية خاصة للمعرفة العلمية، ومناهج محددة للبحث العلمي، وسبل تنزيل الرؤية والمنهج على الوقائع العملية

المدروسة. لقد بدأت هذه الرؤية من توسيع مفهوم القراءة التي أمر بها القرآن أتباعه من أول يوم، لتكون فقها في القرآن والإنسان والأكوان.

لذلك كان التعريف الصوري للعلم الذي ورثه العلماء عن نظرية العلم الأرسطية محصورا بين دائرة ضيقة جدا من الفلاسفة، بينما ساد تعريف تداولي جديد للعلم عند أغلب الفقهاء والمتكلمين، حيث عرفوا العلم بأنه: «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع».

لقد عرف الفلاسفة العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل، وكان ذلك مدخلا لجملة من المشكلات الفلسفية التي انتقلت إلى الفلسفة عبر مفهوم الصورة الذي كان يعني عند أفلاطون فكرة Eidos (idée) ولها وجود مفارق للمادة في عالم المثل. وهو عند أرسطو جوهر ملازم للمادة نفسها، لا مفارق لها. مما استدعى نقاشات عقيمة ملأت نظرية العلم عند الفلاسفة. أما عند العلماء: فإن ربط العلم بالاعتقاد من جهة، والدليل الصادق الجازم المطابق للواقع من جهة أخرى، قد شكل معلما من معالم الثورة على السياج البراديغمي اليوناني، وفتح النقاش في نظرية العلم في اتجاهين:

- الأسس الاستدلالية للعلم: من تحليل وتركيب، واستنباط واستقراء وتجريب وتطوير أشكال البرهنة من الشكل الصوري الأرسطي والشكل الرياضي الأوقليدي إلى الشكل التداولي الحجاجي. وهذا أغنى مناهج البحث التجريبي في فترة مبكرة من تاريخ العلوم الإسلامية، في مجالات الطب والكيمياء والفيزياء، فضلا عن علوم الحديث والتاريخ والفقه وأصوله. وهي علوم جمعت بين الاستقراء والبرهان، والدراية والرواية، ثم علم المناظرة وآداب البحث. بل كان بعضها علوما منهجية بالأصالة كعلم الأصول وعلم الحديث، تناقض التفكير المنهجي الموروث في الأورغانون المنطقي الصوري الأرسطي. وكان للعلم الرياضي حضورا أقوى من المنطق الصوري الأرسطي في ثنايا كل تلك المعارف العلمية.

- الأسس الاعتقادية والأخلاقية للعلم: كان للعلماء تقدير خاص للشريعة، يختلف جذريا عن نظرة الفلاسفة التي جعلتها خطابا من الدرجة الثالثة من حيث قيمتها العلمية، بعد البرهان والجدل. وهذا نجده عند ابن الهيثم وابن حيان وابن البناء وغيرهم. مما أدى إلى عدة نتائج من أهمها اثنتان على الأقل:

أولا: تحويل جوهري في النظرة إلى العلوم وأصنافها ومراتبها ومعايير دراسة العلاقات بينها. فبينما كانت لائحة العلوم الموروثة في تصنيفات البراديغم اليوناني للعلوم لا تتعدى البضعة عشر، نجدها تتجاوز الثلاثمائة علم في البناء العلمي الجديد للعلوم عند المسلمين. وترتب على ذلك أيضا تحويل جوهري في النظرة إلى العلوم الدائرة على الوحي كالتفسير والفقه والأصول والحديث، من النظرة الدونية التي تبناها الفلاسفة المتأثرين بالبراديغم العلمي اليوناني إلى نظرة جديدة تماما. نجدها عند مؤرخي العلوم المسلمين ابتداء من فهرست ابن النديم وما تلاه من عشرات المصنفات في تاريخ العلوم الإسلامية وأصنافها[1].

ثانيا: تحويل وجهة العلم الإسلامي من الاستغراق في البحوث الميتافيزيقية والكلام اللاهوتي الذي كان يعرف بجليل الكلام، إلى الاهتمام بالكلام العلمي في الكونيات والإنسانيات مما كان يعرف عند المتكلمين بدقيق الكلام، وأبدع فيه الفيزيائيون والكيميائيون والرياضيون... وغيرهم ممن أبدعوا نظرا ومنهجا وابتكارا، وانتهوا إلى نتائج باهرة مثل القول بحدوث العالم، وبإمكان توسعه ونسبية المكان والزمان، والنسبية الاحتمالية بدل الحتمية الصارمة، وهي نتائج متطورة في مجالها[2].

## 2. من نظرية العلم إلى بناء مجتمع العلم

قد يستغرب البعض من الحديث عن وجود ثورة علمية وبناء مجتمع العلم في المدينة الإسلامية التي بنيت على أسس «دينية». ولكن ما بيناه سابقا من طبيعة هذا الدين الجديد ووضعية العلم الطبيعي والإنساني ضمن نصوص الوحي فيه، يرفع الالتباس. لقد كانت المدينة الإسلامية مدينة العلم والعلماء، وإنما السؤال الجدير بالإثارة هو: كيف حدث أنه في خلال قرن واحد حدث تحول كبير في المعارف العلمية؟ وبعبارة أخرى: كيف تم تأسيس تقاليد علمية في العالم الإسلامي بهذه الوتيرة بعد امتداد ما يسمى «بالفراغ الروماني» الذي استمر عدة قرون؟ أو بتحديد أكبر: من أين يبدأ فعليا تاريخ العلوم الإسلامية: هل من لحظة تأسيس نظرية العلم -أعني البناء الداخلي للنسق العلمي الإسلامي- أم من لحظة ترجمة معارف الشعوب المجاورة للمسلمين؟

---

(1) ينظر: إدريس نغش الجابري. دراسات في تاريخ العلوم الإسلامية وتاريخها. ص47-22.

(2) ينظر في ذلك بحث الدكتور محمد باسل الطائي: دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة. عالم الكتب الحديث. إربد. الأردن. 2010م.

تقدم الفقرة السابقة عاملا مهما يفسر هذا الأمر. علينا أن نتخيل كتابا دينيا أول آيات يخاطب بها أتباعه هي: اقرأوا واكتبوا وتعلموا. ويعلي من منزلة العلماء في الدنيا وفي اليوم الآخر. كيف يكون هؤلاء المتدينون؟ طبعا سيقدسون العلوم وسيتنافسون في البحث عنها، وسيحترمون العلماء. إنهم سيقدسون العلم؛ لأن ذلك أول ما سمعوه في كتابهم المقدس.

إن العقائد الإسلامية الجديدة التي تميزت بالوسطية والوضوح، قادت الفكر العلمي في اتجاه مخالف في الغالب للعقائد الموجهة للبراديغمات العلمية القادمة من الهند والفرس واليونان، خاصة مع وجود قوة العلم التجريبي الناشئ. وهو أمر لاحظه بيير دوهيم P. Duhem (1861هـ/1916م)، فقال بأن رجال العلم المسلمين: «كان عليهم أن يتجرأوا، فيناقضوا آراء المعلم الأول. ولقد حتمت عليهم كسرَ نير المشائية قوتان: قوةُ العلم التجريبي، وقوة علم الكلام اللاهوتي. فالأول أجبرهم على التسليم بوجوب التنازل عن العقل إذا هم أرادوا اتباع حس أرسطو، والثاني أكد لهم أن ثقتهم في قول أرسطو تناقض إيمانهم بكلام الله[1].»

ومع ذلك، فلم يكن هذا هو العامل الوحيد الذي دفع إلى تأسيس تقاليد علمية في العالم الإسلامي. فقد كانت هناك حاجات مرتبطة بالتطور الحضاري للأمة الإسلامية دفعت إلى تأسيس تلك التقاليد التي ترتكز على عقلية علمية خاصة، تتميز بأنها عقلية جبرية وتحليلية وعملية.

إن الإسلام عندما كان يبني مدنه ويؤسس حضارته، تميز بعقلية تقدر العلوم الرياضية والطبيعية تقديرا كبيرا، وكانت أيضا عقلية عملية تستثمر العلوم في الحياة العملية للمسلمين؛ حتى أمور الالتزام الشخصي بالإسلام تطلبت نظرية متكاملة في الجبر والمقابلة، وعمليات الحساب في الكسور وفي الجذور، مثل مسائل الإرث والزكاة، زيادة على الأمور الحياتية الأخرى من تجارة وزراعة وصناعة ومعمار وتطبيب الخ...

إذن، لم تكن الترجمة سببا في نشوء علوم الرياضيات والطبيعيات عند المسلمين، بل وسيلة مساعدة فقط. ونستطيع أن نضيف دافعين آخرين مهمين يفسران تأسيس تلك التقاليد العلمية في المدينة الإسلامية وهما:

(1) دوهيم، بيير، مصادر الفلسفة الإسلامية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دمشق: دار الفكر، 2005، ص18.

أولا: الدافع السياسي والاقتصادي: ويتجلى في أمور ثلاثة:

أ. وجود إرادة سياسية في تحديث علمي للمجتمع الجديد. فكان هناك إشراف للدولة على النشاط العلمي تشجيعا وتنظيما وتمويلا. طبعا كان للشعب دور فاعل في هذا النشاط أيضا، سواء جمهور الناس أو النخبة، فالجميع –مثلا– كان يعطي قسطا مما يملكه وقفا على العلم والعلماء والمؤسسات العلمية(1).

ب. تطور النظم الإدارية في السياسة والاقتصاد: فمنذ بداية توسع الدولة الإسلامية في عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، نشأ ما يسمى "فن الكتابة"؛ أي السكرتارية، وكان يضم فرعين: الأول: فن التدبير الإداري، وكان يسمى: كتابة الإنشاء، ويهتم بالكتابة في الدواوين، وبين مختلف إدارات الحكم. والثاني: علم المحاسبة، وكان يسمى: كتابة الأموال. كل ذلك دفع إلى تطوير علم الحساب، بصفة عامة، وتأسيس علم الجبر بصفة خاصة. كان هذا منذ مرحلة الخلافة الراشدة.

ج. تطور النظام النقدي: أعني صك النقود بدل حساب العصي الذي كان سائدا قبل المسلمين، واستمر في دول أوروبا إلى العصر الحديث. وهذا تطور مهم جدا؛ لأنه أدى إلى ظهور مناقشات في موضوعات اقتصادية بطريقة رياضية تتوقف على علم الحساب والجبر، مثل: سعر الصرف، ووزن النقود، وتداول النقد، والأسعار وحالات الرواج والركود... وغير ذلك من هذه الموضوعات. لهذا يقول رشدي راشد: إن اتساع الإمبراطورية الإسلامية من الصين إلى الأندلس، مع وجود نظم حسابية متعددة ذات أساس عشري، دعا -نتيجة لجمع الضرائب والخراج والجزية- إلى توحيد هذه النظم، وإيجاد علم رياضي مهم هو علم الجبر.

ثانيا: الدوافع الاجتماعية والثقافية: وتتجلى باختصار في اندفاع المسلمين إلى إنشاء حركة علمية واسعة تلبي الحاجات الاجتماعية المرتبطة بالصحة والتربية والتعليم ونحو ذلك. وقد ظهر ذلك في 5 أسباب:

أ. ميلاد المؤسسة التعليمية التي اتخذت عدة أشكال من أبرزها:

- المساجد والكتاتيب القرآنية.

---

(1) في الحقيقة كما نحتاج اليوم إلى دراسات متخصصة تفسر لنا دور الدولة في البحث العلمي عند المسلمين. فإننا نحتاج كذلك إلى دراسات متخصصة تفسر لنا دور الوقف في تطور المؤسسة العلمية لديهم.

- مجالس الخلفاء والوزراء والعلماء.
- المدارس التي تطورت بشكل كبير في برامجها ونظمها التعليمية وطرق تسييرها الإداري والمالي، وحتى في عددها (مثلا: في القرن 4هـ كان في قرطبة وحدها 35 مدرسة، وفي القرن العاشر كان في مدينة سبتة المغربية على صغرها 40 مدرسة).
- بيوت الترجمة ودكاكين الوراقة. ومن أشهرها "بيت الحكمة" الذي أسسه المامون العباسي.
- إحياء المدن العلمية الكبرى مثل الإسكندرية وأنطاكية...
- انتشار المكتبات العلمية الكبر وتطور نظمها بشكل واسع جدا.

ب. تطور علم المناهج La méthodologie لدى المسلمين؛ لأنهم احتاجوا إليه لفهم النصوص الدينية، ولحل المشكلات العديدة -التي كانت تسمى النوازل الفقهية- فنشأت عدة علوم ذات طابع منهجي: وخاصة علم أصول الفقه، وعلم التحقيق العلمي للنصوص والروايات والأحداث التاريخية، وعلم التفسير... وسوف نجد أن حركة البحث في ميدان الفقه لم تكن متزامنة مع حركة البحث في العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء والطب، فقط، بل كانت مرتبطة بها ارتباطا وثيقا.

ج. تطور علم اللغة بصفة عامة، وعلم المعجم بصفة خاصة، حيث ارتبط بالرياضيات منذ القرن (2هـ/8م) على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي 786م). نعلم أن هذا الرجل له أول معجم عربي ضخم هو "كتاب العين"، وأنه أول من استخرج أوزان الشعر العربي، ولكن لا يعلم الناس أنه أول من أدخل الرياضيات إلى علم المعجم، فاستخرج الجذور اللغوية للكلمات مستعملا ما سوف يسمى بعده بالتحليل التوافيقي L'analyse combinatoire وهو من أهم النظريات الرياضية التي أبدع فيها المسلمون، وبلغت قمتها في القرن السادس على يد فقيه ورياضي مغربي، يسمى ابن منعم العبدري الذي ابتكر مثلثا للتوافقات العددية ينسب اليوم خطا لباسكال حيث يسمونه Triangle de Pascal وهو موجود في كتاب "فقه الحساب" لابن منعم.

د. التطور التقني والعلمي الدقيق. فقد تطورت الصناعة الطبية في فترة مبكرة، ونشأت الميكانيكا مستعينة بالهندسة، حيث تم اختراع أول ساعة ميكانيكية ضخمة في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد، وظهر علم التوقيت الذي كان السبب في تطور علم الفلك كما قلت سابقا.

هـ. نشوء الجدل العلمي في القضايا الدينية منذ بداية العصر الأموي، سواء بين المذاهب العقدية الإسلامية، أو بين المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد والديانات الأخرى، وبالطبع في جو هذا الجدال أثيرت قضايا فلسفية وعلمية مثل طبيعة المادة ومكوناتها، والزمان والمكان والحركة والخلق والعقل والجسم...

فهل يعني كل هذا إلغاء أي دور للكتب التي ترجمها المسلمون في ميادين علمية مهمة كالطب والفلك والرياضيات... في نشأة تلك التقاليد العلمية في العالم الإسلامي؟

ينبغي علينا أن ننظر إلى هذا الموضوع نظرة شمولية. فبعض المستشرقين الكلاسيكيين قالوا إن كل المعارف العلمية لدى المسلمين هي معارف يونانية كتبت بأحرف عربية. المسلمون اكتفوا بترجمة علوم اليونان وباقي الأمم الأخرى. هذه نظرة اختزالية وتبسيطية لما يجري في كيفية تكون الحضارات الإنسانية وعلومها. إن بيت الحكمة الذي كان مؤسسة لترجمة الكتب الأجنبية كان مجرد حدث واحد ضمن تيار واسع جدا من الأحداث الفكرية والحضارية، أسهمت كلها في إحداث ذلك الانقلاب العلمي الذي وقع في بلاد الإسلام. لم تكن الترجمة سببا لنشأة العلوم عند المسلمين. وانما كانت وسيلة مهمة أغنت ذلك التيار العلمي والحضاري الذي كان يتصاعد بالتدريج. والذين يظنون أن مجرد ترجمة بضعة كتب قديمة كان سببا في نشأة العلوم عند المسلمين مخطئون وسطحيون: فكم من الكتب اليوم نترجمها في العالم العربي والإسلامي اليوم دون فائدة؟ المسألة أعقد من هذا؛ لأن بناء المجتمع العلمي هو عملية حضارية شاملة تتضافر فيها العوامل السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية...الخ.

ضمن الحركة الواسعة لبناء مجتمع العلم عند المسلمين، كان طبيعيا أن تكون ترجمة كتب الأمم الأخرى في المجالات العلمية جزءا من هذه الحركة، كما كان طبيعيا أن تكون الإدارة السياسية للدولة والإدارة العلمية لبيوت الترجمة، كبيت الحكمة مثلا، إدارة منفتحة إلى أقصى الحدود. فقد استوعبت الإدارة الحاكمة وسياستها التعليمية، منذ فترة الخلافة الإسلامية، علماء الملل الأخرى في مجال الطب والعلوم الدقيقة، وأمثلة ذلك كثيرة: هناك أسر نصرانية عرفت بالطب واشتغلت بكاملها في قصور الخلفاء وباحات المدارس، ولقيت كل تقدير واحترام، كأسرة بختيشوع مثلا، التي كان من أبرز علمائها المشتغلين بالترجمة من الجد حتى الحفيد الابن: جبرائيل بن بختيشوع (218 هـ / 833 م)، وبختيشوع بن جبرائيل (256هـ /869م)، وجبرائيل بن عبد الله بن

بختيشوع (396هـ /1005م)، وعبيد الله بن جبرائيل بن بختيشوع (453هـ/1061م).

وأيضا من العلماء الذين كانوا على ملل غير الإسلام: تاودون (نصراني توفي بعد 132هـ/753م)، ويوحنا بن ماسويه (243هـ/857م)، وثابت بن قرة صابئي (288هـ/900م)، وحنين بن إسحاق (260هـ/873م) وإسحاق بن حنين (298هـ/911م) وقسطا بن لوقا البعلبكي (300هـ/912م) ويوحنا يوسف بن الحراني (200هـ/815م)، وسنان بن الفتح الحاسب (نحو 210هـ/825م) وغيرهم من النصارى.

نستنتج مما تقدم أن الإنجازات العلمية المبكرة لدى المسلمين في الكيمياء والفلك وغيرهما قد تحولت إلى نماذج علمية إرشادية. فقد انطلقت مع حركة البناء الحضاري للأمة الإسلامية؛ إذ كانت هناك حاجات حضارية شكلت دوافع حقيقية نحو تأسيس تقليد علمي إسلامي، وكان إنجاز ذلك غير ممكن إلا مع تأسيس عقل جبري تحليلي عملي. فما هي الخصائص المعرفية للنسق العلمي الإسلامي الذي نبتت في أحضانه هذه النماذج الإرشادية العلمية؟

## 3. الخصائص المعرفية للنسق العلمي الإسلامي

توجد مداخل عديدة لحصر الخصائص المعرفية للبراديغمات العلمية التي استوعبها النسق المعرفي الإسلامي، ويمكن أن نختار منها مدخلين أراهما أساسيين لاستيعاب طبيعة العقلانية العلمية التي أنتجت هذا التراث العلمي الضخم في تاريخ المسلمين. وهما: التكاملية والانفتاح.

### أ. التكاملية

فقد كان التكامل العلمي –منذ المراحل الأولى لنشأة الفكر العلمي وتطوره في الإسلام– جزءا من التكوين البيداغوجي للمتعلم. فالعلوم الطبيعية والتعاليمية؛ (أي الرياضية) لم تكن تقل أهمية «شرعية» عن وضعية العلوم «الشرعية» ذاتها، حتى أن الإمام الشافعي وهو ثالث الأئمة الأربعة، ومؤلف الرسالة في أصول الفقه والأم في الفقه وغيرهما، يقول: «لا أعلم علماً بعد الحلال والحرام أنبل من الطب» وكان يعتبره ثلث العلم[1]. كما كان الفقهاء يتعلمون الحساب ضمن ما يتعلمونه من معارف منذ تعليمهم الابتدائي، كما يفتي باستحباب ذلك، الفقيه المالكي الكبير محمد بن عبد

(1) آداب الشافعي ومناقبه: ص321.

السلام سحنون (توفي 256هـ/870م)، حيث نصَّ في رسالته «آداب المعلمين» على استحباب تعليم الحساب للأطفال[1]. وذلك لحاجة الفقه إليه في أغلب أبوابه، كباب الفرائض، حتى أنه يمكن القول بأن علم الفرائض كان مهدا أساسيا لنشأة تقليد حسابي في شرق العالم الإسلامي وغربه، مثلما كان علم التوقيت دافعا لنشأة التقليد العلمي الفلكي. كما أننا لا نكاد نعثر في تراجم أعلام أهل العلم بالقرآن والحديث والفقه من لم يكن له حظ من الطب والنبات والحساب والهندسة والفلك... إما حظ تعلم ودرس، أو نصيب مشاركة وتعليم، أو شرف ابتداء وإبداع. ولا نكاد نعثر -في مقابل ذلك- في تراجم أعلام أهل العلم بالطب والنبات والحساب والهندسة والفلك ونحوها، على من لم يكن له حظ من العلم بالقرآن والحديث والفقه... إما حظ تعلم وحفظ، أو نصيب مشاركة وتعليم وشرح، أو شرف إضافة واجتهاد.

بهذا نستخلص أن علاقة الدين بالعلم لم تكن في تراثنا الفقهي ولا في تراثنا العلمي أمرا عارضا، يحتاج التحريض الفكري عليه، بل كانت جزءا من آليات التفكير المستعملة في المجالين معا. وإذا كانت قواعد العلم تسهم في حل كثير من مسائل الفقه الشرعي، فإن هذا الفقه نفسه قد كان له الدور الفعال في إغناء قواعد العلم، بل وفي إبداع فروع جديدة من المعرفة العلمية، لم يكن لها أن توجد إلا به. لذلك ليس غريبا أن تظهر نظريات كبيرة في الرياضيات بسبب انشغالات عملية فقهية، كنظرية الجبر والمقابلة ونظرية التوافيق وغيرهما.

لقد كان التكامل سمة أساسية تدخل في بنية التفكير العلمي؛ إذ لا يمكن الغفلة عن واقعة أساسية، وهي أن الثورة العلمية الجديدة التي شهدها العالم الإسلامي القديم، إنما حدثت نتيجة لتغيير حضاري شامل أحدثه الإسلام في البيئة العربية أولا والبيئات التي فتحها المسلمون ثانيا. ويترتب على ذلك أن تلاحظ أهمية الوحي في تأسيس عقلية منهجية جديدة. إن العقلية الإسلامية التي قدمت لتاريخ العلوم إضافات نوعية نظريا ومنهجيا، قد تشكلت بفضل الوحي أولا. فعن الوحي (القرآن والسنة) صدرت الصياغة المنهجية العقلية للمعارف العلمية في لحظة التأسيس، وهي: علوم الوحي (التفسير والأصول والحديث...) وعلوم الآلة (اللغة والنحو...)، وعلوم الحال (الرياضيات، الفيزياء...). وانبثقت طرق الاستدلال بالتبع عن هذه الصياغة المنهجية الخاصة. وهكذا يتجلى التكامل العلمي (أو الشمولية) في بنية التفكير العلمي الإسلامي ذاته.

---

(1) ابن سحنون، محمد بن سعيد، كتاب آداب المعلمين، تقديم وتحقيق مقارن محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969.

يترتب على ذلك أمران:

الأول: «وحدة العقل والنقل»: ذلك أن تعارض النص الصريح من الكتاب والسنة مع العقل الصحيح السليم غير متصور أصلاً، بل هو مستحيل. كيف يكون الوحي معارضا للعقل وقد أنزله الحكيم العليم خالق العقلاء، على رجل هو أرجح البشر عقلا وأنضجهم فكرا وأصفاهم سريرة؟ وكيف يتصور العقل معارضا للوحي إلا أن يخالطه الهوى فيفقد ميزان الحكمة وصفاء النظر؟

والثاني: "قدسية الحقيقة العلمية من قدسية الدين نفسه": وهي قدسية تبلورت من جهتين: (إحداهما) جهة الاشتراك في قيمة العلم: إذ يقع طلب العلم، كيفما كان وحيثما وجد، في أعلى درجات العبادة الدينية. فمحراب البحث العلمي لا يقل قدسية عن محراب العبادة الدينية. و(الثانية) جهة الوسيلة المنهجية: إذ دفعت قدسية الأحاديث النبوية علماء الإسلام إلي ضبط المنهجية العلمية في البحث والتنقيب، رواية ودراية، نقلا ونقدا، داخل حقل علوم الحديث وخارجه. لقد عُممت هذه القدسية على الحقيقة العلمية حيث كانت وكيفما كانت. مما أدى إلى "تشارك معرفي عام وتفاعل منهجي" خاص بين العلوم الدائرة على الوحي من أصول وحديث وفقه وعقائد... من جهة، ثم بينها وبين علوم الطب والصيدلة والرياضيات والفلك... من جهة أخرى. وهو ما يؤدي إلى تكامل في الموضوعات والمناهج داخل العلوم الإسلامية. ويتجلى ذلك في أمور ثلاثة:

أولا: «الشمول في الموضوعات»: ومعناه اتساع دائرة البحث العلمي للنظر في كل الموضوعات الطبيعية والإنسانية، وتوحيد التصور بصدد الغيب. صحيح أن البحث في العقائد هو مما لا ينبغي التوسع فيه، إلا بقدر ما يوحد تصور المسلمين عن الله والنبوة والأخرويات، ولكن السبب في ذلك يرجع إلى الرغبة في توجيه العقل المسلم نحو التفكير العلمي المنتج. ومن هنا نفهم سبب اعتراض الفقهاء والعلماء على إغراق المتكلمين في الانشغالات الجدلية. فقد كانت تعرقل فعل العقل المنهجي المنتج.

ثانيا: «التنوع المنهجي»: ومعناه تنويع الأدوات المنهجية المستعملة: وهو يترجم التكامل على صعيد الوسائل المعرفية المنهجية، حيث تتنوع الوسائل العلمية في الدراسة، فتنفتح على وسائل التجريب (الحس) ووسائل النظر (التدبر)، ووسائل الخبر (النقل).

**ثالثا: «الوصل بين المعارف»:** فمن أهم مظاهر الشمول التي تدرك بها الحقيقة التكاملية للتراث العلمي هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية، سواء اتخذ هذا التداخل صورة «التراتب» أو صورة «التفاعل» بين العلوم التي نبتت في مجال التداول الإسلامي العربي. هذا التفاعل المبني على المصادرة والتسليم بين العلوم. ويسميه البعض بآلية الخدمة: حيث العلوم يخدم بعضها بعضا. ينتج عن ذلك أن العلوم الإسلامية تتداخل فيما بينها، بحيث «يتَسَلَّم» بعضها نتائج بعض لتصبح مسلمات يصح البناء عليها، أو يستعير بعضها آليات منهجية تمكن من حل مسائل بعضها الآخر. وقد يأخذ هذا التفاعل صورة التداخل الجزئي بين العلوم حيث يقع بينها بعض التقاطعات المعرفية والمنهجية.

وقد يأخذ التفاعل أيضا صورة الوصل أو التقريب بين الأجنبي المنقول وبين البراديغمات العلمية الأصلية: تقريبا يراعي شرائط المجال التداولي الإسلامي. وإلا فإن هذه البراديغمات تلفظه لفظا.

وقد يأخذ الوصل صورة الربط بين جانبي المعرفة النظري والعملي. فالعمل مفيد في إنتاج الدلالة؛ إذ هو إجراءات تكيفية في العلوم، وتمييز بين الخير والشر، وتعلق للعلم بالاستعمال والتخلق السلوكي.

**ب. العقل النقدي المنفتح**

لما كان هذا العلم الناشئ يعبر عن عقلانية جهوية خاصة يمليها المجال التداولي الإسلامي، فإن نقل المعارف العلمية الأجنبية كان مصحوبا بالشك والنقد، في المجالات الرياضية والطبيعية. وأما في المجالات الثقافية الموصولة بالفلسفة النظرية فكان الشك رفضا، والنقد نقضا. لقد كان الحوار العلمي نقديا لا نقليا. لذلك يمكن حصر خاصية الانفتاح في أربع سمات:

- **النقد:** ويتجلى ذلك في ما يعرف بظاهرة الشكوك على الآخرين: كما فعل الرازي وابن الهيثم مثلا، حيث بين الرازي في شكوكه على جالينوس وابن الهيثم في شكوكه على بطليموس أن من دلالات الشك ودواعيه: وجود ألفاظ بشعة، ومعاني متناقضة، والأغلاط التي تمس أصول العالِم التي قررها ولا تقبل التأويل ويلزم عنها المحالات الفاحشة. ولذلك يرتقي الشك إلى عملية إعنات ومعاندة، وإخراج كل الاعتراضات الممكنة على معاني

النصوص العلمية[1]. وكان هذا النقد موجها كذلك للمصادر العلمية الإسلامية، فقد ألف العلماء المسلمون كتبا نقدية عديدة لمؤلفات بعضهم، في مختلف المجالات العلمية كالطب والصيدلة والفلك وغيرها.

وقد يأخذ هذا النقد صيغ الحجاج والتناظر والجدل: فالعقائد الإسلامية الجديدة وقوة العلوم الرياضية والتجريبية الناشئة قادا الفكر العلمي في اتجاه مخالف في الغالب للفلسفة المشائية الأرسطية، التي كانت تمثل مجالا حضاريا مخالفا للمجال الحضاري الإسلامي الجديد. وكانت الأرسطية قد تحولت في المجال التداولي الأوروبي الوسيط بالفعل إلى نسق عقلي مغلق، فحمل الفقهاء لواء هذا التحرر العقلاني، بينما حرم منه الفلاسفة بسبب نزعتهم الأرثوذوكسية المتعصبة للتركة العلمية الأرسطية.

- **الانفتاح المنهجي**: الذي لا يغلق العقل على نموذج منهجي. ويرتبط ذلك بخاصية التنوع المنهجي، وذلك بالجمع بين الطرق التجريبية التطبيقية والأبنية التجريدية الرياضية فضلا عن القواعد الشرعية وأصولها في التعليل والتدليل. وكل ذلك بخلاف الانغلاق المنهجي الفلسفي الذي حصر نموذج البرهانية في كتاب التحليلات الثانية لأرسطو، فتميزت منهجية التفكير -عند السلفية الفلسفية التي كان ابن رشد من أبرز أعلامها- بالأحادية الضيقة.

- **النسبية**: وعلامتها الاعتراف بالنقصان الطبيعي، وقابلية الفكر العلمي للخطأ بسبب العوائق الذاتية والموضوعية التي تحول دون بلوغ الحقيقة النهائية المطلقة الكاملة. وكل ذلك في مقابل دعوى الحقيقة المطلقة التي حصرت منهجيا في المنطق الصوري البرهاني، ونظريا في النموذج العلمي الأرسطي الذي لم يترك لمن بعده شيئا يقال. مما جعل الفكر العلمي الذي اشتغل خارج السياج الأرسطي الجامد أقدر على الحوار الثقافي مع الآخر، واكتشاف أخطائه، مع الاعتراف بفضائله.

(1) ينظر: ابن الهيثم. الحسن بن الحسن. الشكوك على بطليموس. تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي. دار الكتب المصرية. القاهرة. ص4. 63 مثلا. و الرازي. أبو بكر محمد بن زكريا. الشكوك على جالينوس. تحقيق وتقديم مهدي محقق. طهران. 1993م. ص1 وما يليها.

### 4. الالتزام بأخلاق البحث العلمي: ويتجلى ذلك في مظاهر عديدة من أهمها:

**أولا: الوعي بالعوائق الذاتية: ويمكن الاستدلال على ذلك بمثالين:**

أ. يقول أبو الريحان البيروني في مقدمة كتابه «الآثار الباقية» شارحا منهجه: إنه يجب «تنزيه النفس عن العوارض المردئة لأكثر الخلق والأسباب المعيقة لصاحبها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك[1].» ويحذر من العصبية في العلم بقوله: إن العصبية تعمي الأعين البواصر وتصم الآذان السوامع وتدعو إلى ارتكاب ما لا تسامح باعتقاده العقول[2].»

ب. يبين أبو بكر الرازي (توفي 313 هـ/925م) في كتاب الشكوك على جالينوس، الأسباب الداعية إلى مراجعة المتأخرين لكلام المتقدمين، واستدراكهم عليهم، فيختصرها في نوعين من الأسباب: الأول: ذاتي: يتمثل إما في «السهو والغفلة الموكلة بالبشر» أو «غلبة الهوى على الرأي في رجل من الناس لأمر ما يقول فيه خطأً. إما وهو يعلم، وإما وهو لا يعلم[3].»

ثانيا: دقة النقول: وذلك بنقد مصادر المعرفة العلمية سندا ومتنا، ومنها مصادر علماء الأمم الأخرى، ونأخذه من كلام ابن البيطار في مقدمة موسوعته العلمية الشهيرة الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، حيث قال: «ووصفت فيها عن ثقات المحدثين، وعلماء النباتيين ما لم يصفاه، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها، واختصصت بما تم لي به الاستبداد وصح لي القول فيه ووضح عندي عليه الاعتماد[4].» ثم قال مبينا منهجه في التعامل مع هذه المصادر: «فما صح عندي بالمشاهدة والنظر وثبت لدي بالخبرة لا الخبر ادخرته كنزاً سرياً وعددت نفسي عن الاستعانة بغيري فيه سوى الله غنياً، وما كان مخالفاً في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية للصواب والتحقيق أو أن ناقله أو قائله عدلاً فيه عن سواء الطريق، نبذته ظهرياً وهجرته ملياً، وقلت لناقله أو قائله لقد جئت شيئاً فرياً، ولم أحاب في ذلك قديماً سبقه، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه[5].»

---

(1) أبو الريحان البيروني، كتاب الآثار الباقية، تحقيق أدوارد سخاو، ط1، ليبزج عام 1878م، ص4.

(2) المرجع نفسه، ص66.

(3) أبو بكر الرازي، كتاب الشكوك على جالينوس، ص3-2.

(4) ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن أحمد)، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، بيروت: دار صادر، 1980، المجلد 1، المقدمة.

(5) المرجع نفسه.

ثالثا: حماية لغات الآخرين: فهؤلاء العلماء حفظوا مصطلحات غيرهم من الضياع، فكانوا يتقنون لغات غيرهم ويستعملون اصطلاحاتهم العلمية. فقد كان أبو الريحان البيروني، مثلا، عالما فارسيا معجبا باللغة العربية إلى درجة أنه فضل أن يهجى بالعربية على أن يمدح بالفارسية، ومع ذلك فقد أتقن سبع لغات، وألف كتابه في علم العقاقير (الصيدلة في الطب) جاعلا أسماء العقاقير بالعربية واليونانية والسريانية والسنسكريتية والفارسية. كما أن ابن البيطار عالم النبات والصيدلي الكبير، كان يتقن خمس لغات، وألف كتابا يعتبر من أهم مصادر الأعشاب والأدوية في أوروبا إلى حدود القرن 18م، فكان يذكر أسماء تلك الأعشاب والأدوية بخمس لغات كان من بينها اللاتينية والبربرية.

## آفاق تجديد التقاليد العلمية الدارسة

1. التقليد والتجديد: إذا أخذنا بالمفهوم الإبستمولوجي للتقليد العلمي، فإن غياب وجود تقاليد علمية في مجتمع ما هو علامة نكوص حضاري، وانحلال في النسق الثقافي القادر على إنتاج براديغمات علمية منتجة. لذلك نحن مطالبون بخطوتين متلازمتين:

أولا. تجديد التقليد: لم يشع من معاني التقليد إلا معناه القدحي الموجود في كتب علم الأصول، وهو قبول قول الغير من غير سؤال عن الأدلة التي بني عليها. وأن هذا «التقليد» إن جاز في حق العامي من الناس، فلا يجوز في حق العلماء المجتهدين. ولا ندري حقيقة المأخذ اللغوي الذي نشأ عنه هذا الاصطلاح الشائع. فأغلب الأصول الدلالية لمادة (قلد) توحي بعكس هذا المعنى، إلا أن يكون تطور عن أصل الالتزام بالجماعة، وهو من أهم هذه الأصول الدلالية، لكن الأصل فيه الإحالة إلى مقام طبيعي يقوم فيه الإنسان مجتمعا مع غيره موافقا ومشاركا[1]، فالتقليد انتساب إيجابي لجماعة، تلتئم به الجماعة، ويتقوى به الفرد ويتشرف، ويحصل به الانتفاع للطرفين. ولذا فذم التقليد ناتج عن تطوير لمعاني الغلبة والاحتواء والغرق في الجماعة بعيدا عن معاني الحمل والاحتمال والتشريف والتقوية والتكليف والانتفاع، وكلها معاني تتردد في كل المعاجم اللغوية الكبيرة[2].

---

(1) حمو النقاري. في المفهوم من التقليد والتجديد. ضمن: التقليد والتجديد في الفكر العلمي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سلسلة الندوات والمحاضرات. رقم 106. ط1. 2003. ص18-17.

(2) ينظر هذه المعاني لمادة (قلد) في: ابن منظور الإفريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر. د. ت. ومعجم مقاييس اللغة. ابن فارس. أبي الحسين أحمد. تحقيق وضبط عبد السلام هارون. دار الفكر. د. ت. وغيرهما.

كيفما كان الأمر فإن التقليد في اصطلاح المشتغلين بالإبستمولوجيا وتاريخ العلوم هو: «مجموع الأصول والقواعد الحية والمنتجة التي تأسست عليها المناهج والمعارف العلمية في مجال تداولي معين[1].» فإذا كان الأمر كذلك، فإن حاجة العلماء المسلمين إلى هذا التقليد العلمي من آكد الحاجات. وقد تبين فيما تقدم أن عملية تأسيس تقاليد علمية -ومن ثم مجتمع العلم- ليست بالعملية الفردية البسيطة. إنها حركة أمة بكاملها. قد تفعل فيها الجماعات العلمية فعلا ما، لكنه يظل محدودا قابلا للانكسار في أية لحظة ما لم يقرر المجتمع نفسه بمثقفيه وسياسييه واقتصادييه... أن يتبنوا هذه الحركة.

ثانيا. تجديد التجديد: فليس التجديد تغييرا متنكرا لكل تقليد، فيكون إفسادا للفكر والقيم[2]، وإنما المطلوب في التجديد تحرير الفهم من العقم، ووقاية الفكر من داء فقدان المناعة الشرعية المكتسبة. وإنما هو داء عضال يصيب العقل المفكر حين يخمد قدراته التحليلية والنقدية، ويسلم ذاته لكل موجة تصيب منه الانفعال، وتستدرجه إلى مَقاتِله. وذلك عكس التجديد -حتى بالمعنى اللغوي-: إذ تدور مادة (جدد)[3] على السعي الجاد المتروي المفيد في طريق واضح مستقيم. فجُدَّة كل شيء طريقته، والجمع (جُدَد)، والجادة الطريق المستقيمة المستوية الواضحة، والجديد والجَدَد وجه الأرض، والأرض المستوية، وفي المثل: «من سلك الجد أمن العثار» وفسره ابن منظور بالإجماع، وما ذلك بالبعيد عن معنى التقليد أيضا! على أن الجد نقيض الهزل، والاجتهاد في الأمور، وأيضا بلوغ الغاية من الشيء، كما يقال هذا عالم جد عالم: أي بلغ الغاية في ما يصفه من الخلال. وكذلك: العظمة، كما في الآية: ﴿وأنه تعالى جدُّ ربنا﴾ (الجن: 3)، وفي الدعاء «تبارك اسمك وتعالى جدك»، وفي حديث أنس: أن الرجل كان إذا حفظ البقرة وآل عمران جدَّ فينا: أي عظم في أعيننا. وربما لهذا المعنى سمي أبو الأب وأبو الأم جَدّا لما له من وقار وهيبة عند الأبناء والأحفاد. فهل يكون التجديد بعد هذا شرودا عن كل استقامة في الفكر والسلوك، وتنطعا

(1) إدريس نغش الجابري. دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها. ص 172. وأيضا: حمو النقاري. في المفهوم من التقليد والتجديد. ص29-17.

(2) ومن لطيف الملاحظات المصطلحية أن مفهوم التغيير -بعكس ما هو شائع- لم يرد في القرآن الكريم إلا بمعنى التحول من الصالح إلى الفاسد ومن النعمة إلى النقمة. وهذه هي موارد لفظ التغيير في القرآن الكريم: ﴿ولآمرنّهم فليغيرن خلق الله﴾ (النساء: 118). ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الانفال: 54). وبنفس المعنى في آية: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له. وما لهم من دونه من وَال﴾ (الرعد: 12). ﴿فيها أنهار من ماء غير ءاسن. وأنهار من لبن لم يتغير طعمه﴾ (محمد: 16).

(3) انظر: لسان العرب. لابن منظور. ومعجم مقاييس اللغة. لابن فارس.

في العلم، وتنكرا للتقاليد العلمية الرصينة؟! نعم، إن الجِدَّة نقيض البلى والخلَق، ومنه تجديد الوضوء والعهد. ولكن المتأمل في هذا الأصل لا يجده منفصلا عما تقدم؛ لأن التجديد هاهنا إنما هو عود إلى الأصل النقي برفع ما تراكم عليه من أوساخ أفسدت الأصل، ومن غبار السنين العجاف الخالية من كل فعل منتج[1]. ألا إن التقابل بين التجديد والتقليد غير دقيق من الناحية اللغوية، فإذا كان التجديد اجتهادا ومثابرة وسلوك مناهج دقيقة مستقيمة، فإن الاجتهاد مجال تلاقح التقليد والتجديد: لأنه لا اجتهاد إلا بعد التخصص بالدخول في أحضان التقاليد العلمية الراسخة، والتشبع من براديغماتها، ولأنه لا تجديد إلا بسلوك طريق نافع جاد ينقذ الجماعة العلمية (والقِلد في اللغة الجماعة من القوم!) من البلى الفكري. وإلا كان التجديد بيوسة وفقرا، وكان المجدد (جُدَّاء) وهي البقرة المعطوب ضرعها، فهي غير منتجة!

فإذا تبين ذلك، فاعلم بأن الهدف من العناية بتاريخ العلوم الإسلامية ليس الوقوف عند الإنجازات الكبيرة التي حققها العلماء الأسلاف، الذين يعدون بالآلاف، والرد على نظرية النقل التي روج لها دعاة المركزية الأوروبية، فهذا هدف قد تحقق، والوقوف عنده نكوص إلى الخلف، وبكاء على الأطلال.

كلا. وليس الهدف من التأليف في مجمل النتائج التي خلفها التراث العلمي للمسلمين دعوة المسلمين إلى بناء فكر علمي وتنمية علمية على تلك النتائج، ففي هذا إلغاء لقرون عديدة من الإضافات والتصحيحات التي جعلت جبل العلم يعلو شامخا. يتجاوز ما أنجزه الأسلاف على أهمية ما أنجزوه، والوقوف عند ما أنجزوه خيانة للأسلاف أنفسهم الذين ارتفعوا عاليا؛ لأنهم وقفوا على أكتاف العظماء: فراجعوا وحققوا، وفكروا ودققوا، وأعادوا سبك المناهج، وتصيدوا أفضل النتائج.

إن الوقوف عند ترداد الإنجازات والنتائج وقوف عند ظاهر من المعرفة العلمية في تاريخ العلوم الإسلامية، وغفلة عن حقيقتها؛ أعني عن طبيعة العقل الذي أنتجها: ما هي مصادر تفكيره العلمي؟ وكيف كان اشتغاله؟ ما خصائص العقلانية العلمية الإسلامية؟ وما هي تجلياتها في الأنساق المعرفية المختلفة، وفي الممارسة العلمية "الدقيقة"؟ ما طبيعة المجتمع الذي أنتجها؟ وما

---

(1) وبهذا المعنى ورد اللفظ في حديث تجديد الدين الذي رواه أبو داود عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

علاقة المعرفة العلمية بالمؤسسات الاجتماعية التي تحتضنه أو تنقله أو تموله أو توجهه أو تربطها به أنحاء أخرى من العلاقات؟

فتلك العقلانية الجهوية الحية المنتجة هي التي ينبغي تجديدها.

وتلك المؤسسات التي غابت اليوم عن مسرح الحياة العلمية، أو وقف فعلها عند مسوخ شكلية لا تنتج علما ذا بال، أو تكتفي بالوقوف في أحسن الأحوال على عتبة الماضي وما خلفه من أطلال، هي التي ينبغي تجديدها وتفعيلها لتعيش حاضر العلم، وتسهم بقوة أسسها العقلانية في توجيه مساراته، وبناء نتائجه، وتحقيق مآلاته الإنسانية النافعة.

2. **مجالات التجديد:** ينبغي أن يتجه التجديد العلمي في اتجاهات ثلاث:

أ. **تجديد الموضوعات:** وذلك بالتركيز على مدخلين أساسيين في دراسة الموضوعات المادية والإنسانية، وهما:

- المدخل الإشكالي: وهو البحث في الإشكالات التي ترسو تحت جبل المعارف التي خلفها تراثنا العلمي أو التي نستوردها من تراث غيرنا، بسبب فترة طويلة من تجمد البحث، وركون العلماء والباحثين إلى ترديد كلام المتأخرين ممن أغلق منافذ تفكيرهم الحي جنوح إلى سجن المنظومات والخرافة والشطح الصوفي، أو إلى ترديد كلام المتغربين ممن أغلق منافذ تفكيرهم ميل إلى سجن الإيديولوجيات والإعجاب إلى حد التماهي مع كل ما هو غربي. المدخل الإشكالي يدرب العقل على الحس النقدي الذي ماز به علماؤنا الأسلاف وظهروا به على الأمم.

- المدخل المفهومي: وهو البحث في المفاهيم العلمية التي هي بالتعريف مداخل العلوم المختلفة. فأغلب جدالاتنا العقيمة سببها خلط المفاهيم، وكيف يحرر نزاع لم تحرر لغته؟ وكيف تحرر لغة حوار لم تحرر أبنيتها المفهومية؟ المدخل المفهومي يدرب العقل على التريث والتروي بدل التسرع في القول والحكم، وإنما تنشأ البراديغمات الحية بفضل عقول عظيمة يلجمها هذا التأني عن شطط القول والفعل.

ب. تجديد المناهج: وذلك بمراعاتها شروطا ثلاثة في كل خطوة منهجية يسلكها البحث العلمي. ألا وهي:

- القواعد السياقية، وللتقاليد العلمية الأصولية لدى المسلمين إسهام لم يستنفذ عشر معشار أغراضه إلى اليوم.
- تكامل الأدوات: وقد تبينت لنا فاعليتها فيما تقدم من حديث عن خاصية التكامل، وللتقاليد العلمية الإسلامية والمعاصرة معا دروس منهجية مهمة ينبغي الوقوف عندها مليا، بدل أن نوليها وجهنا ظهريا، وننقلب إلى دراسات تجزيئية ومسالك انتقائية لا تؤدي إلا إلى آراء تحكمية، ونزاعات مذهبية، تفسد حركة البحث العلمي الرصين.

ج. تجديد الأنساق النظرية: وذلك بالتركيز على مدخل أساسي في التعامل مع كل النماذج النظرية السائدة، ألا وهو المدخل النقدي، الذي ينبغي تصريفه في اتجاهات ثلاثة:

- في اتجاه التراث العلمي الموروث.
- في اتجاه مدارس القراءة والتأويل.
- في اتجاه النماذج النظرية الدقيقة وتاريخها.

## خاتمة مفتوحة

كان المجتمع العلمي الإسلامي بناء حضاريا صنعه رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن محاريب العلوم. فمتى يشق فقهاؤنا اليوم الطريق إلى المجتمع العلمي؟

سؤال للحلم والعلم، وهما فاتحة الأعمال الكبيرة في تاريخ العلوم!

# أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية
## - نقد وتركيب -
## مدخل إلى بحث ابستمولوجي في العلوم الإسلامية

د. محمد همام
باحث في الفكر الإسلامي

### تمهيد: الفلسفة والمنطق أو الفكر الوافد

اعتبر المنطق منذ أرسطو إلى اليوم جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة، بل هو جزؤها الأهم. وكانت عندها الفلسفة هي أم العلوم. كما كانت أولى المعارف التي وصلت إلى المجال المعرفي العربي عبر عمليات الترجمة التي أنجزها نصارى السريان. ولما كانت الفلسفة مزودة بآليات المنطق وأشكاله الاستدلالية، اعتبرت عند بعض متلقيها في المجال العربي بمثابة «قوانين الفكر» و«بديهيات البرهان الأساسية[1].» أما العلماء الآخرون فلم يتقبلوا الفلسفة والمنطق بقبول حسن، بدعوى أن طريقها نظري ويختلف تماما عن روح الأبحاث العربية ذات المنحى التجريبي[2]. إضافة إلى أن علماء المسلمين كانوا يرون أن الفلسفة اليونانية في نشأتها، إنما صدرت عن روح ديني مخالف لرؤيتهم الدينية الإسلامية[3]، وأن ميتافيزيقاهم مخالف في جوهره لميتافيزيقا اليونان[4]. ولكن طيف الفلسفة والمنطق امتد على مختلف العلوم خصوصا من حيث منهج المحاججة والجدل والمغالطة، ولم يفلت من تأثيرهما، سلبا أو إيجابا، حتى العلوم الإسلامية الأصيلة، خاصة الفقه والأصول، اللذين يفترض فيهما أن يكونا بعيدين عن المؤثرات الخارجية. بل إن الأفلاطونية المحدثة دخلت

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، ط4، 1978م، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص274.

(3) ينظر علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر، ط5، 1971م، 1/122.

(4) المصدر نفسه، 1/106.

في علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة، وهو علم الحديث، عبر الأحاديث القدسية الموضوعة مثل حديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر..» الحديث[1]، وغيره من الأحاديث التي تصدى لها علماء الحديث، وقاوموا كل الأفلاطونيات مقاومة عنيفة[2].

وعليه، اشتهرت مذاهب اليونان وأحكامهم في المجال العربي من خلال الفلسفة والمنطق، واختلط الفكر الهيليني بالفكر العربي، وكثرت كتب البرهان والخطابة والشعر والجدل والسفسطة والمنطق، ولما كانت هذه الكتب تحمل في جوهرها روح حضارة اليونان وعلمهم وفلسفتهم، ثار نقاش حاد في الوسط المعرفي الإسلامي عن هذا الوافد الجديد، وعن صلاحيته وإمكانية إدماجه في المجال العربي من خلال عمليات تداخلية مثمرة. وهذا ما خلف آراء متضاربة حول وجود الفلسفة والمنطق إلى جانب المعارف الإسلامية الأصيلة، إلى درجة اعتبرت الفلسفة والمنطق اليونانيين فتنة حقيقية بين علماء الإسلام. وعرض هذا النقاش يفيدنا في تبيُّن مستوى الوعي النظري بتداخل المعارف وضوابطهما عند علماء المسلمين في المراحل الأولى لتشكل العلوم الإسلامية.

## 1. كيف استقبلت المعرفة الإسلامية الفلسفة؟

اكتسبت عملية نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى المجال المعرفي الإسلامي وتيرة سريعة في المرحلة العباسية؛ ذلك أن العملية قد تحولت من إطار العمل الفردي الضيق إلى إطار العمل المتخصص المتبنى من قبل الدولة نفسها. وكانت حركة النقل هذه مفتاح التمازج الثقافي الحضاري العميق بين الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي. فقد عرف العرب والمسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو من خلال الترجمة، وكذلك من خلال كتب فيلسوف الإسكندرية أفلوطين صاحب «التاسوعات» التي نقلت إلى العربية[3]. وهذا لا ينفي تواصل العرب مع المراكز الفلسفية قبل عصر الترجمة المعلوم في العصر العباسي، وهذا ما شرحه بتفصيل مؤرخ الفلسفة الإسلامية اللامع علي سامي النشار، مع انتقاده للمؤرخين المستشرقين مثل ماكس مايرهوف في ادعائه بداية

(1) يقول ابن تيمية: «والحديث موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث ولفظه إن الله لما خلق العقل فقال له: أقبل. فأقبل. فقال له: أدبر. فأدبر. فيحرفون لفظه فيقولون: أول ما خلق الله العقل ليوافقوا قول المتفلسفة أتباع أرسطو في أن أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل. وإما بلفظ ثابت عن النبي فيحرفونه عن مواضعه. كما يصنع أصحاب رسائل إخوان الصفا ونحوهم فإنهم من أئمتهم». كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه. ابن تيمية. تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. مكتبة ابن تيمية. د. ت. 35/153، 27/242.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 1/ 233-232.

(3) ينظر: طيب تيزيني. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق. ط2. د. ت. ص233-224.

اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية في القرن الهجري الثاني.(1)

وعليه، تكوّن وضع فكري، جراء هذا النقل، في المجال المعرفي الإسلامي ظاهره التمازج بين فكرين وباطنه ومستقبله اصطدام بين مرجعيتين مختلفتين؛ فالفلسفة اليونانية، وهي محور علم اليونان، قد تشكلت من خلال تطور الفكر الطبيعي اليوناني، بل تحولت الفلسفة إلى إيديولوجيا الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين والذين يجسدون مصالح الطبقة الجديدة في مجتمع سادة أثينا(2). وتطورت الأحداث الاجتماعية وأنماط التفكير المصاحبة لها، لتصبح الفلسفة في منظومة طاليس الفكرية، ليست فقط نظرة عقلية في الوجود والمعرفة والإنسان، بل شكلا مفهوميا، ونسقا معرفيا، ورؤية مرجعية مؤطرة لوعي اليونان ونمط عيشهم وسلوكهم في الحياة. وكانت الفلسفة المنقولة إلى المجال الإسلامي محملة، بالطبع، بهذه الأنماط من الوعي والأفعال الاجتماعية الخاصة بأهلها، لتجد في موازاة ذلك مجتمعا له وعيه الخاص وسلوكه الاجتماعي المميّز له، وعلومه، وسياساته، وأولوياته. ولا يعني هذا أن المجال المعرفي الإسلامي كان خلوا من التفكير الفلسفي؛ فذلك موضوع ناقشه الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «التمهيد»، وفنّد آراء المستشرقين الذين اتهموا العقل العربي بافتقاد النظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة؛ أي افتقاد الحس الفلسفي(3). ولكن قصدنا الإشارة إلى أن دخول الفكر الفلسفي اليوناني إلى المجال الإسلامي أحدث توترات داخل هذا المجال. وابتدأ النقاش النظري حول كيفية التعامل مع هذا الوافد الجديد خصوصا بالنسبة للعلوم الإسلامية ذات الخلفيات المنهجية والنظرية المشابهة للتفكير الفلسفي كعلم الكلام، وهو بحث فلسفي، وكذلك علم الأصول، وهو بحث معرفي ومنهجي(4).

وقد جسدت كتب أفلاطون وأرسطو قدرة الفلسفة على التداخل مع جلّ العلوم والمعارف؛ فالطب، مثلا، صار منذ أفلاطون وأرسطو أنموذجا Paradigme يحتذى لحل صعوبات القول الفلسفي والعلمي عموما، علاوة على القول الإنساني ومجالاته في النفس والأخلاق والسياسة. وهذا ما استثمره الفيلسوف ابن رشد؛ إذ توسع هو الآخر في استخدام استعارة الطب والصحة لبحث قضايا أنطولوجية وإبستمولوجية ودلالية وسياسية، وقضايا تهم علاقة الحكمة بالشريعة،

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 1/ 108- 115.

(2) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. ص68.

(3) ينظر: مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. د. ت. ص40-31.

(4) المرجع نفسه. ص27. وانظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 1/45.

كمسألة تعدد معاني الموجود وعلاقة النص بالتأويل وبالجمهور، ومسألة قدرة الأحلام على التنبؤ بالمستقبل، ومسألة إثبات العلية ونفي الصدفة وغيرها[1]. ثم إن الفلسفة اليونانية وصلت إلى العرب ممتزجة بمعارف أخرى كالآداب والمنطق والرياضيات والطبيعيات؛ فكان طبيعيا أن يمتد إشعاعها إلى قطاعات معرفية كثيرة. كما أن فتنتها لم تكن في مفاهيمها فقط، بل في رساليتها ومقاصدها؛ فمن خلال الفلسفة انطلقت الروح اليونانية تغشى العالم، ومن ضمنه العالم الإسلامي، وهي مسكونة بقداسة النظر والتأمل، في مجتمع فيه السادة والعبيد، واعتقاده وثنية مطلقة، ومفاهيمه قدم المادة، واله باهت أو غير موجود، ومادة قديمة، وانعدام نظرة في الخلق؛ فليس هناك إلا الهيولى صورة الإله الباهتة سواء كانت عنصرا أولا أو مثال الخير أو المحرك غير المتحرك، ونظرة تشاؤمية تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع. على هذا الأساس ارتفع البنيان الفلسفي اليوناني، والذي أريد له «التدويل» في العالم، وكان حظ العالم الإسلامي من هذا النموذج منقولا ضخما، وتراثا مختلطا من التصورات والمفاهيم والمعارف؛ فاصطدم المسلمون بنزعة الشك عند السفسطائيين، ومقولات نسبية المعرفة، كما عرفوا سفسطائية سقراط الإيجابية، وكذا مُثل أفلاطون ورغبته في العودة إلى روح الحضارة اليونانية؛ فقد تردد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل، وفتح الطريق أمام أرسطو. وانتقل مفهوم العقل/الجوهر إلى المجال المعرفي الإسلامي. العقل المنعكس على ذاته وبذاته والمنطلق إلى آفاق لا تنتهي، انطلاقة الماهية الساكنة إلى آفاق الكينونة الأولى تعبيرا عن روح اليونان الحقيقية. وتبرز الروح الهيلينية في أوج صورها ممثلة في الفكر الإستاجيري، والذي يجسد قمة الأوج اليوناني وأسمى تعبيراته عن ذاته[2].

فنحن، إذن، أمام معارف آتية من الخارج اصطدمت بمنهج موجود بالداخل: أي في البيئة المعرفية الإسلامية: فتفاوت التفاعل والتداخل مع هذا العالم الخارجي، وكان «علم الكلام» أكثر القطاعات المعرفية تفاعلا مع التراث الفلسفي اليوناني؛ ففي علم الكلام عادة ما يستفاد من نظام الطبيعة باعتباره مقدمة تجريبية لإثبات وجود الله مثلا. كما نجد في الفلسفة الاستعانة بالحركة الدورية للأفلاك لفك معضلة الربط بين الحادث والقديم، أو نجد الفلاسفة يستدلون بطبيعة

(1) ينظر: محمد المصباحي. «دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد». مجلة مدارات فلسفية. العدد السادس. 2001م. ص75.

(2) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص17.

بناء الجسم على وجود النفس، أو بالأحداث التاريخية وسرد الوقائع الغريبة، على قياس نسبة الوعي العلمي أو الخرافي عند الشعوب. ففي هذه القضية الاستدلالية الجزئية نجد تقاربا كبيرا بين بعض مناهج المتكلمين وطرق البحث عند الفلاسفة. وبقدر امتزاج المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية بقدر التباس الرؤية في البحوث الكلامية وابتعادها عن مجالها التداولي الأصيل، إلى درجة ادعى فيها الغزالي أن الدين كلما كبر إلا وصغر علم الكلام، ومتى صغر الدين كبر علم الكلام، بل إن ضلوع الإنسان في علم الكلام يؤثر سلبا على اعتقاده وتصوره وكذا التزامه الديني، وكثيرا ما يتم التمثيل بالفخر الرازي الذي يحكى عنه أنه كان متكلما عظيما، لكنه كان رقيق الدين[1]. وعليه كان المتكلمون، عموما، ذوي منحى نظري فلسفي ومنطقي في بحوثهم، يكثرون من الفروض النظرية، ويجردون صور مسائلهم. كما يميلون إلى الاستدلال العقلي والاستشكال الفلسفي على طريقة المتفلسفة، بالرغم من أن علم الكلام بقي في جوهره العام، بنظر البعض، إسلاميا بحتا حتى القرن الهجري الخامس[2].

وإذا كانت طرق التفلسف اليوناني قد استهوت بعض علماء الكلام، وكذا بعض علماء القطاعات الأخرى، فإن هذا المد الفلسفي لم يكن يتحرك داخل حضارة سحرية، بل وجد نفسه في مواجهة حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها اليونان من قبل، روح في العلم والمنهج[3]. بل وجدنا من العلماء المسلمين من عمل على التهوين من شأن الفلسفة اليونانية، ولم يعتبرها شيئا جديدا على الفضاء الإسلامي. فهي في الحقيقة، بنظر ابن حزم، من حيث معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل وللرعية، وهذا نفسه لا

(1) مصطفى ملكيان، «عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة». مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد الخامس عشر. (1422هـ/2001م). ص82. وأول من كتب في الكلام على المنحى الفلسفي الغزالي ثم تبعه فخر الدين الرازي. وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة. والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحدا. واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوي (691 هـ) في «الطوالع» وعضد الدين الإيجي (750هـ) في كتاب «المواقف» (ينظر: مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار القلم. لبنان. د. ت. 466. وأيضا: مصطفى عبد الرازق. «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية». مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. د. ت. ص294). وهذا التوغل الكلامي في الفلسفة هو الذي جعل ابن سبعين يقسو في نقده على علم الكلام واعتبار أصوله خارج الدين والمذهبية الإسلامية. وعليه نقد الأشاعرة وحذر من علماء الكلام عموما (ينظر: ابن سبعين. بد العارف. تحقيق وتقديم جورج كتورة. بيروت: دار الأندلس ودار الكندي. ط1. 1978. ص123).

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 1/ 39.

(3) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص260.

غيره هو الغرض في الشريعة[1]. وبرغم هذا التعريف التقريبي للعلامة ابن حزم، تشكل موقف سلبي من المباحث الفلسفية اليونانية داخل العلوم الإسلامية، لم يسمح بتداخلها أكثر مع المعارف الإسلامية. ذلك أن الفلسفة اليونانية، وبرغم الترجمات الرديئة، بقيت صفتها المذهبية ملازمة لها. ولم ينظر لها علماء الإسلام باعتبارها منهجا؛ أي أسلوبا للبحث وطريقة للنظر وحسب، بل إن المبشرين بها قدموها باعتبارها مصفوفة من الحقائق وبناء كليا من الأفكار المطلقة، وهو نتاج فتح جبَّار لعبقرية اليونان، ليس للعرب فيه إلا الترديد والترتيل والتقليد وليس النقد والزيادة والتجديد.

وهذا ما دفع ابن خلدون إلى رسم صورة سلبية للفلسفة؛ إذ هاجمها وقلل من أهميتها؛ فهو يرى أن ضررها في الدين كثير فوجب أن يُصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها[2]. كما نقص من قيمة أرسطو واستهزأ من مقلديه لما قال: «ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق»[3]. كما انتقد من تشبعوا بمذهبية الفلسفة اليونانية وبآراء أرسطو ومن قلده فقال: «ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتَّبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين؛ (أي فلاسفة اليونان) لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني تصفحها كثير من أهل الملَّة وأخذ من مذاهبهم من أضلَّه الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي (...) وأبو علي بن سينا (...) وغيرهما. واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل»[4]. كما انتقد الأبحاث الفلسفية بعامة، ولم ير لها فائدة تذكر؛ ذلك أن الماهر من المتفلسفة يظل عاكفا على كتاب «الشفاء» و«الإشارات» و«النجاء» وتلاخيص ابن رشد للقص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها، ومستندهم في ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعَّال واتَّصل به في حياته فقد حصَّل حظه من هذه السعادة[5]. وعليه انتقد ابن خلدون ابن سينا بحدَّة وقلَّل من رئاسته

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975م، 1/ 94. وإلى قريب من هذا التعريف ذهب الفيلسوف ابن سبعين الأندلسي لما اعتبر الفلسفة هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية ومعرفة الله، عز وجل، ومحبة الحكمة (ينظر: بد العارف، م. س، ص120).

(2) مقدمة ابن خلدون، ص514.

(3) المصدر نفسه، ص515.

(4) المصدر نفسه، 516-515.

(5) المصدر نفسه، ص518-517.

للمتفلسفة، بل اعتبر الفلسفة مخالفة للشريعة، ولم يقرَّ لها إلاّ بوظيفة شحذ الذهن في ترتيب الأدلَّة والحجج لتحصيل الجودة والصواب في البراهين. أما الاطلاع عليها فلا يراه ابن خلدون يحقق ذلك النفع الجزئي، إلاّ بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على العلوم الإسلامية الأصيلة كالتفسير والفقه، ليسلم المطلع من معاطبها[1].

وإذا كان ابن خلدون يمثل مدرسة الذين انتقدوا الفلسفة اليونانية ولم يروا ضرورة تداخلها مع العلوم الإسلامية، للأسباب التي أوردناها، فإن هناك فريقا آخر تحمَّس لهذا الوافد الجديد وسعى إلى ترسيخه داخل الفضاء المعرفي الإسلامي. ويأتي في مقدمتهم ابن رشد. فقد سعى إلى الاستفادة من الآليات الاستدلالية الفلسفية وإخراجها في شكل قوانين ودساتير يرجع إليها الفقهاء المجتهدون فيما لم يجدوا فيه نصا[2]. كما سعى إلى صياغة قواعد أصول الفقه على منوال منطق الفلاسفة، مما يعصم ذهن الأصولي المالكي من الزلل في الاستدلال للوصول إلى الآراء الفقهية الصحيحة.

وقد كرَّس ابن رشد كتابه «فصل المقال» لتحقيق التداخل بين الفلسفة والشريعة، ودفع الشبهات عن الفلسفة من مثل ما ذكره ابن خلدون لاحقا، وهي شبه كانت موجودة منذ اللحظات الأولى لترجمة المنقول اليوناني. فالغرض من الكتاب هو أن يفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح شرعا أو محظور أو مأمور به، إما على جهة الندب، وإمَّا من جهة الوجوب؟ وللإجابة عن هذا السؤال عمل ابن رشد على تحديد معنى التفلسف فوجده لا يعدو النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصَّانع بمعرفة صنعتها، وهذا ما ندب إليه الشارع[3]. ويكون بذلك قد دعا إلى التفلسف؛ لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة، ولا يكون كذلك إلا من خلال استثمار القياس العقلي، والذي هو أتم أنواع القياس، وهو المسمى البرهان[4]. فابن رشد، إذن، يدعو من خلال التوفيق بين الحكمة والشريعة، إلى الربط بين الفلسفة والدين، وبمعنى آخر إلى التداخل بين العلوم الفلسفية الوافدة والعلوم الإسلامية الأصيلة، خاصة ربط الصلة بين

(1) المصدر نفسه، ص519.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق محمد محسن و شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1982، 2/198.

(3) أبو الوليد ابن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1986م، ص22.

(4) المرجع نفسه، ص23.

القياس العقلي والقياس الفقهي. بل سعى ابن رشد إلى استعمال التمثيل الطبي لتقريب دلالة علاقة الحكمة بالشريعة، برغم أن الفلسفة توجد على رأس العلوم النظرية، وبالمقابل يوجد الطب على رأس العلوم العملية[1].

ولم يسلم منهج ابن رشد من النقد، بل كان هو ذاته عرضة للتشنيع والتشهير: فقد انتقده بحدة الفيلسوف الأندلسي ابن سبعين (669هـ)[2]، وقال فيه: «وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمقولات الأولى؛ ولو سمع الحكيم يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده. وأكثر تآليفه من كلام أرسطو: إما يلخصها، وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك. غير أنه إنسان جيد وقليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو». كما عنَّف ابن سينا وحقَّر مجهوده؛ إذ قال فيه: «مموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وماله من التآليف لا يصلح لشيء (...) وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة مما كتب أفلاطون. وما فيها من عنده فلا يصلح، وكلامه لا يعول عليه». وفي المقابل أثنى على الفارابي واعتبره أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق. ولكنه لم يفته أن ينسب إليه الاضطراب والتخليط والتناقض. ولم ينج المنحى الفلسفي للغزالي من نقد ابن سبعين اللاذع؛ فالغزالي بنظره لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير. وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت. كما انتقد ابن سبعين المنحى التداخلي في ثقافة الغزالي، خصوصا بين التصوف والفلسفة، ولامه على الجمع بينهما، فلا هو خلص التصوف ولا قيل فيه فيلسوف[3].»

لقد ترسخ إذن تيار نقد الفلسفة اليونانية، كما انتُقِدَ حملتها خاصة من الفلاسفة المشائين. ولم يكن هذا الاصطدام بين الوافد والأصيل لانغلاق في الأخير أو عن تزمت مذهبي أو عن ضيق أفق[4]، أو لاختلاف في تصور طريق المعرفة، ولكن في مصدر كل من هذين الطريقين ومناهجه في البحث والنظر: فالمنهج الإسلامي كان يقوم على الاستقراء والتجريب، ويخالف منهج البرهان

(1) «دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد». ص75-76.

(2) بد العارف. م. س. ص144-143. وينظر أيضا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص42-41.

(3) بد العارف. م. س. ص145-144.

(4) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ص1/44.

والتأمل والقياس مما تقوم عليه الفلسفة اليونانية الوافدة؛ فكانت مؤلفات شراح أرسطو، بنظر علماء المسلمين، امتدادا للروح الهيلينية في العلوم الإسلامية[1]. وبذلك اعتبروا جسما غريبا في قلب الحضارة الإسلامية، عاشوا حياتهم كمتفلسفة يونان في وسط غريب لا يمتون إليه بصلة[2]. ولم يكونوا يمتلكون الآليات التداولية للعيش المنسجم داخل مجال الأمة. ولهذا السبب فشلت عمليات التداخل بين العلوم الإسلامية والفلسفة اليونانية، إلا من عمليات إسقاط مجحفة، أو توظيف متعسف للمناهج والمفاهيم والنظريات، مما أنتج فكرا هجينا فيه من كثرة التقليد وانعدام الاتساق ما حوله إلى نصوص نشاز لا أصل لها ولا قرار، وهذا ما قوّى نزوع علماء الإسلام إلى مقاومة هذا الغلو في إدخال الفلسفة في العلوم الإسلامية، ببروز ابن تيمية (728هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (751هـ)، وامتداد المذهب الحنبلي ونجاحه في محاصرة المذهب الأشعري وإعاقة توسعه. فابن سينا، وبرغم مجهوداته النقدية للمنطق الأرسطي، وبغض النظر عن النقد العنيف لابن سبعين الذي لا يخلو من تعصب مذهبي، فإنه كان ينظر له في المُحَصِّلة الأخيرة على أنه تعبير عن فلسفة اليونان، ونشاز في الفكر الإسلامي في أعماقه، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء كانت أفلاطونية أم أرسطية أم أفلوطينية[3]. وكم كان المفكر اللامع علي سامي النشار، رحمه الله، قاسيا على هؤلاء المتفلسفة من شراح أرسطو ومقلديه؛ فهو يرى أن نموذجهم المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص ليس أبدا فلسفة إسلامية. فمن يجرؤ، بنظره، على القول إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام؟ أو إن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء؟! ولعل ابن رشد، برأيه، كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقا؛ فقدم مذهبا مسلما في بعض كتبه، ومذهبا يونانيا في البعض الآخر[4].

وإذا كانت عمليات التداخل بين المعارف تتكاثف أكثر في الحقول التي تكون الفلسفة أحد عناصرها، في تاريخ الفكر الغربي، فإنها بالمقابل أثارت فتنة داخل الفضاء الإسلامي، وأحدثت توترات في التقائها ببعض العلوم، مما سبَّب للأخيرة متاعب داخل مجالها التداولي. ولم يبعد الرأي المعرفي العام من الفلسفة اليونانية، ومن حملتها من الشراح والملخصين والمبشرين بها، عما

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص275.

(2) المرجع نفسه، ص30.

(3) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/231.

(4) المرجع نفسه.

قاله ابن سبعين فيهم: «كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ولم يأت بفائدة ولا دلَّ عليها[1].» ووقف في وجه فلسفة اليونان علماء كلام، وأصوليون، وفقهاء، وحاربوها أشد محاربة، وأعاقوا عملياتها التداخلية مع العلوم الإسلامية. وكان للغزالي دور كبير في الانقضاض الأكبر عليها، برغم أنه من كبار علماء التداخل المعرفي والعلاقة بين العلوم.

## 2. كيف كان تلقي المنطق في المجال المعرفي الإسلامي؟

منذ اللحظات الأولى لدخول المنطق إلى الفضاء المعرفي الإسلامي اختلف الشراح الإسلاميون، من مشائين ورواقيين، حول البحث في طبيعة المنطق وعلاقته بالفلسفة: هل هو جزء منها أو هو مقدمة لها؟ خصوصا وأن التراث الأرسطي لم يفصل في هذه القضية. وعليه لاحظ بعض مؤرخي الأفكار أنه ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيم أرسطو للعلوم النظرية، وهذا ما يساعد على استنتاج أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة، ولكنه مقدمة فقط لها، وكان هذا رأي المشائين، أما الرواقيون فقد اعتبروا المنطق جزءاً من الحكمة التي تنقسم عندهم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل يعني المنطق. أما الشراح الإسكندريون فقد سعوا إلى التوفيق بين هذين الاتجاهين المختلفين في إطار منهج تنسيقي عرفوا به، واعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت نفسه[2]. أما الفارابي فقد اعتبر المنطق علما مستقلا بذاته، إلى جانب علم اللسان وعلم التعاليم والعلم الإلهي وعلم الفقه والعلم الطبيعي والعلم المدني وعلم الكلام. لكنه أفرد المنطق بمكانة خاصة لما اعتبره مدخلا ضروريا لسائر العلوم[3]. أما ابن سينا فلم يتحدث عن تصنيف المنطق ضمن العلوم، ولكنه اكتفى باعتباره آلة قانونية عاصمة للفكر من أن يضل، ومساعدة للذهن للقيام بعمليات انتقال مستقلة عند التحليل والاستنتاج[4].

وعليه، وبرغم أن الغزالي لم يتصور اختلافا حول المنطق بين اليونانيين والمسلمين؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاحات والألفاظ، واعتبره آلية استدلالية يجمع عليها الناس، أو هكذا ينبغي أن يكون الأمر بنظره! برغم هذا الحماس الغزالي، فإنَّا قد رأينا مدى الاختلاف العميق بين المتفلسفة في

---

(1) ابن السبعين. بد العارف. م. س. ص44.

(2) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص32.

(3) ينظر: أبو نصر الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط3. 1968م. ص53.

(4) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات: القسم المنطقي. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. د. ت. 128-1/127.

تصنيف المنطق أولا بين المعارف، وفي ضبط علاقته ثانيا بالفلسفة. وهذا النقاش ما يزال مستمرا في الدرس العلمي الحديث: فبرغم أنه ومنذ أرسطو إلى اليوم تكرس اعتبار المنطق جزءًا من الفلسفة، بل هو جزؤها الأهم، فإن المنطق الحديث أصبح يحتل مكانة خاصة في أقسام الرياضيات وأقسام الفلسفة على السواء بمختلف الجامعات العالمية، ولكن انضمامه للأسرة الرياضية لم يكن سهلا: فهذا العالم ألفرد تارسكي A. TARSKI (1901-1983م) صاحب الإنجازات الحاسمة في مباحث ما بعد المنطق، خصوصا في حقل السيمانطيقا، وما بعد اللغة، وما بعد الرياضيات، والمنطق متعدد القيم.. تحدث عن الصعوبات التي واجهته لكي يجعل المنطق تخصصا موقرا في أقسام الرياضيات بجامعة باركلي، وبعد معاناة كبيرة احتل المنطق مكانة معتبرة بين العلوم الرياضية[1].

وفي القديم، كانت علاقة المنطق بالمعارف الأخرى مثار نقاش صاخب، خاصة في المجال المعرفي الإسلامي. بين رافض له، كما سنلحظ عند الأصوليين واللغويين المسلمين، وبين متحمس له مدافع عنه، كما سنرى عند البعض الآخر من الفلاسفة.

وإذا كان أرسطو قد وضع المنطق في مرتبة وسطى بين المعارف، باعتباره آلة نظر يتخذها المتأمل وسيلة في تأمله في أي نوع من أنواع الوجود قصد إدراك حقيقته: فهو بذلك، وكما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين، أداة لازمة لكل تفكير نظري، ومقدمة لكل بحث فلسفي من أجل الوصول إلى فكر صحيح[2]. وسار على هذا الرأي كثير من الفلاسفة المسلمين، وبعض الأصوليين، وقلة قليلة من اللغويين. فالغزالي اعتبر المنطق مدخلا لكل العلوم، خاصة العلوم الفقهية في المجال الإسلامي باعتبار أن النظر واحد في كل القطاعات المعرفية من حيث الترتيب والشروط والعبارات إلا من حيث الانطلاق من المقدمات[3]. خصوصا وأن كل خطاب يهدف إلى تحقيق الاتساق والانسجام من خلال الانطلاق من قواعد تفكير عقلية صارمة. وهذا ما أكده الشهرستاني تلميذ الغزالي ومقتفي أثره في إدماج المعارف بعضها في بعض، وخاصة المنطق: فهو يشبه المنطق بالنحو والكلام والعروض

(1) فلسفة العلم في القرن العشرين. ص270.

(2) سالم يفوت. «ابن حزم ومنطق أرسطو». ضمن: ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية. ندوة انعقدت بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنا على وفاة أرسطو. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. سلسلة ندوات ومحاضرات. رقم 5. ط1. (1405هـ/1985م). ص306.

(3) أبو حامد الغزالي. معيار العلم في فن المنطق. أشرف على ضبطه وتحقيقه حسين شراره. دار الأندلس. 1964م. ص32.

في علاقتها بالشعر[1]. أما الفخر الرازي، فاتخذ موقفا توفيقيا بين رأي الفارابي ورأي ابن سينا، وشرح مفهوم رئاسة المنطق للعلوم والمعارف. بل تصور حوارا بين أرسطو وعلماء المسلمين، أو بينه هو وبين شراح أرسطو، في قضايا منطقية عدة مثل تعريف اللفظ المفرد واللفظ المركب ليخلص إلى محورية المنطق وأهميته التداخلية بالمعارف الإسلامية الأخرى[2]، وليستنتج أيضا أن المنطق بالنسبة للمعارف هو بمثابة قانون يفيد الترتيب ويحصل الصواب في كل عملية فكرية[3]. أما الآمدي (628هـ)، فلم يخرج هو الآخر عن أستاذه الغزالي في اعتبار مكانة المنطق الخاصة داخل المعارف، وأشار في مقدمة كتابه «المرام»، إلى وظيفة المنطقي في تحصيل المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقَّة التي لا ينكرها إلا جحود[4]. وهذه الوظيفة لا يقوم بها المنطقي إلا بما أسماه ابن حزم «الآلة النافعة لكل مستدل[5]». هذا المستدل الذي قد يكون مجال اشتغاله الفلسفة أو الطب أو القانون أو علم الكلام، وهذا ما فصل فيه ابن رشد وتحمس له في كتابه «فصل المقال»، ولم يبعد عنه ابن خلدون كثيرا[6].

فهذه الآراء التي عرضنا لها حاولت النظر إلى المنطق باعتباره «آلة» أو «قانونا»، وبالتالي تجريده من حمولته الفلسفية والمذهبية، والاقتصار على طابعه الإجرائي، ليسهل بذلك إدخاله في العلوم الإسلامية. فهو، إذن، بحسب تلك الآراء، ليس علما يوضع بجوار بقية العلوم، بل هو من مستوى مخالف وربما أسبق منها جميعا، مادام «آلة» و«أداة» للفكر معنيا بصورته العامة وليس بمضمونه. وعليه، أصبح المنطق في عرف كثير من المفكرين المسلمين آلة قابلة للتكيف مع ميادين

---

(1) الشهرستاني. الملل والنحل. على هامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم. مكتبة السلام العالمية. القاهرة. د. ت. 19-3/18. وقد حاول الشهرستاني أن يؤسس لتصوره ذاك من خلال بحثه في الكتب السماوية عما يشابه أقوال أرسطو في قضايا تصورية خاصة مثل الألوهية (ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 128-126). ومثل هذا العمل قام به أيضا الفارابي لما جمع أقوالا ونسبها إلى رسول الله تدعو إلى دراسة المنطق. مقتفيا في ذلك أثر المبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (ينظر: نفسه. 1/122. 123).

(2) ينظر: الفخر الرازي. شرح عيون الحكمة. قسم المنطق. تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط1. 1986م. 1/48.

(3) ينظر مجهود الرازي بتفصيل في إدماج المنطق داخل المنظومة المعرفية الإسلامية في: لباب الإشارات والتنبيهات. فخر الدين الرازي. تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط1. 1986م. ص23 وما بعدها.

(4) أبو الحسن سيف الدين الآمدي. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق محسن محمود الشافعي. طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. 1971م. ص18.

(5) ابن حزم. التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. تحقيق إحسان عباس. مكتبة الحياة. بيروت. د. ت. ص7.

(6) مقدمة ابن خلدون. ص490.

المعرفة المختلفة، بل مع كل بنية نظرية لكل علم على حدة[1].

وعلى هذا الأساس دعا الفارابي إلى تصوير التدليلات الكلامية والفقهية في قوالب الأقيسة المنطقية[2]. وهذا ما دفعه إلى بذل مجهود كبير لنقل هذا المنطق وتحقيق أقصى درجات تداخله مع المعارف الإسلامية، إلى حد نسبة أقاويل وأحاديث إلى النبي ﷺ تبرر مشروعية المنطق[3]. هذا الأخير الذي أصبح الطريق الأوحد لاكتساب جميع العلوم النظرية، والتي من لم يحققها لم يعد من طائفة العلماء الباحثين والمفتشين عن الحق والمخرجين له من العدم إلى الوجود والمخاطبين بقوله تعالى: ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، بنظر الماجري[4]. وأولو الألباب هي التي يتحقق فيها العقل المقوَّم والإنسان المسدَّد بالمنطق، تسديدا لا يخالطه غلط في المعقولات ولا يصل إلا إلى الصواب والحق كما ذكر الفارابي[5]. إلا أن هذه الآراء المبشرة بالمنطق الأرسطي لم تستطع أن تجد لها مكانا واسعا في فضاء المسلمين المعرفي؛ إذ تعرضت للنقد والنقض، وحوصرت معرفيا ومنهجيا، وحتى بالسلطة والقوة؛ ذلك أن معاداة الفقهاء للمنطق اليوناني بلغت أشدها في الأندلس، مثلا، حتى اضطر أهل المنطق إلى أن يعبروا عنه بالمفعَل تحرزا من صولة الفقهاء التي امتدت إلى الأمراء أنفسهم، فلم يستطيعوا تعلمه وتعليمه لأبنائهم إلا خفية خوفا من الفقهاء[6]. وذكر المقري في «نفحه» أن المغاربة كانوا يجلون العلوم جميعا إلا الفلسفة والمنطق والتنجيم، وكثيرا ما تعرضوا لكتب الفلسفة والمنطق بالإحراق واتهام أصحابها بالكفر والزندقة[7]. ورأي المقري هذا فيه مبالغة كبيرة، وتشويه لصورة العلم والعلماء في المغرب، بل وفي العالم الإسلامي أجمع؛ إذ من فقهاء الأندلس وعلمائها من تحمس للمنطق وأعلن فيه رأيه الإيجابي، بل ودرسه في حلقاته، وألف فيه المؤلفات، وأدمجه في علوم كثيرة كابن باجة وابن حزم وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الأندلس، ممن لم تكتب لهم الشهرة؛ إذ

(1) ينظر: «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»، ص77.

(2) ينظر: حمو النقاري، «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا». ضمن: آليات الاستدلال في العلم. تنسيق عبد السلام بن ميس. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات. رقم 84. ط1. (1421هـ/2000م). ص144.

(3) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص30.

(4) الماجري، «أسهل الطرق إلى تحقيق المنطق». تحقيق محمد بنشريفة، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الثاني، جمادى الأولى (1410هـ/ 1989م).

(5) إحصاء العلوم، ص67.

(6) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978م، 5/193.

(7) أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الصياد، د. ت، 1/205.

لم تحقق كتبهم إلى اليوم. فالاعتراض على منطق أرسطو كان اعتراضا على حمولته المذهبية، وتشكيكا في فائدته للعلوم الإسلامية، وكفايته التداخلية والتواصلية مع هذه العلوم. وعليه، فلم يكن نقاد المنطق الأرسطي من الفقهاء فقط، بل تعرض له حتى المتفلسفة من الشراح والملخصين كابن سينا مثلا؛ فبرغم أنه تأثر في المباحث اللفظية بالعلوم العربية والفقه والتفسير، وكذا بالفكر اليوناني خاصة مقدمة المقولات التي عالج فيها أرسطو التفرقة بين المشترك والترادف، وكذا المؤثرات الرواقية في ما يتعلق بدلالة الالتزام التي نقلها عنهم ابن سينا بنصها، بغض النظر عن النتائج التي توصل إليها[1].

برغم هذا التأثر، فإن ابن سينا لم يتردد في نقد التداخل مع المعارف الإسلامية، خصوصا على مستوى المقولات عندما قال: وأنّى لنا أن ندرس المقولات في المنطق ودرسها يتطلب أن نعرف خواص كل منها، وأنها عشرة لا محالة، وأنها غير متداخلة، وأن الأولى جوهر والتسعة الباقية أعراض له، وكل ذلك لا يعين المنطق على فهمه في شيء، وإن ذُكر فيه فإنما يُذكَر على أنه فروض مسلمة لا دليل عليها، وبيانات مجتلبة من علوم أخرى ما أجدرها أن تبقى فيها، وذكرها لا يخلو من الخلط والتشويش. ولا يغير الموقف في شيء أن يقال أنها تدرس هنا من حيث دلالة الألفاظ المفردة عليها؛ لأن البحث في الألفاظ لذاتها من صناعة اللغويين، على أن الدال والمدلول مقترنان، ولا سبيل إلى فهم اللفظ دون فهم معناه، وإصرار بعض الشراح على أن المقولات، من ناحية دلالة الألفاظ عليها، بحث منطقي وتكلف بحث أدى إلى كثير من التبلُّد والتحير[2]. ولم يقف ابن سينا عند هذا الحد، بل أعلن صريح معارضته لمنطق اليونان في مقدمة «منطقه» فقال بوضوح: «ولا نبالي مفارقة تظهر لنا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفا من غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم[3]» في تمييز العلوم وترتيبها من مثل ما فعل أرسطو على الخصوص. وشبيه بهذا العمل النقدي الذي أنجزه ابن سينا تجاه المنطق اليوناني، ما قام به السهروردي: فقد وضع مبحثا في الحد يرجع أنه لم يتأثر فيه بمؤثرات خارجية، ووضع

(1) ينظر: أبو علي بن سينا. المقولات. الجزء الثاني من منطق الشفاء. تحقيق الأب جورج قنواتي وآخرون. طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي. القاهرة. ص35-34-33-32.

(2) المصدر نفسه. ص8-6.

(3) ابن سينا. منطق المشرقيين. بيروت: دار الحداثة. 1982م المقدمة. وينظر أيضا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص-43 44.

مبحثا في القضايا رد فيه جميع القضايا إلى ما أسماه بالبتاتة. ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة، وبذلك غير كثيرا من أصول المنطق الأرسطي إما حذفا وإما اختصارا على عادة المناطقة الرياضيين اليوم[1].

لقد أحدث المنطق الأرسطي، هو أيضا، في المجال المعرفي الإسلامي فتنة ونقاشا، انقسم بصددهما العلماء والمفكرون إلى مؤيد متحمس، وإلى معارض ناقد، هذا الفريق الأخير تراوح نقده بين الرفض إلى حدود التطرف كما رأينا مع بعض الفقهاء، وبين نقاد منصفين، تناولوا ذلك المنطق بالشرح والتفصيل والإضافة، كما رأينا مع ابن سينا على الخصوص، الذي كان متأثرا بمنهج المسلمين في البحث والنقد والنظر إلى المنطق عموما، ولكن كان واقعا تحت سيطرة أرسطو في مذهبه وتراثه الفلسفيين، مما عرضه للاتهام والنكير. وبين هذين الفريقين برز فريق وسط عمل على تقريب المنطق إلى العلوم الإسلامية بآليات منهجية ومعرفية كانت إبداعا في حد ذاتها كما فعل العلامة ابن حزم الأندلسي الذي يحار الباحث في تصنيفه: أهو منطقي متعمق أم أصولي متمكن أم هما معاً؟

عاش ابن حزم في فترة انقسم فيها الناس، إذن، بين جاهل بالمنطق يعتبر تعاطيه بدعة، وبين مطلع عليه، لكن بواسطة الترجمات الرديئة. لذا كان مشروعه النقدي المنطقي يقتضي في البداية العرض كمرحلة أساسية، والتوسط بين موقفين يكادان يكونا على طرفي نقيض سيأتيان بعده؛ رأي الغزالي ورأي ابن تيمية. وعليه، لم يكن همه إثبات ضرورة المنطق في استنباط أحكام الشرع؛ أي تحقيق تداخل متين بين الفقه والدراسات الإسلامية والمنطق وآلياته الاستدلالية[2]، أو إثبات أن تعاطي المنطق خروج عن الشرع ومقتضياته. لما لم يكن غرضه هذا؛ فقد تراوح مجهوده بين العرض والنقد، وكثيرا ما يغلب الثاني على الأول. كما أن منهجه في العرض والنقد لم يمنعه من الإشادة العاقلة بمجهود أرسطو وأهمية تداخل العلوم الإسلامية معه؛ فهو يرى أن «الكتب التي جمعها أرسطو في حدود الكلام: (أي في المنطق) كلها كتب سالمة، مفيدة دالة على توحيد الله، عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود: (أي قواعد المنطق) في مسائل الأحكام، بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح)،

(1) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص253.

(2) ينظر: «ابن حزم ومنطق أرسطو». ص305. وينظر أيضا: عبد المجيد التركي: «موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو». ضمن: ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية. ص285.

وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورته أبدا، وما يصح مرة، وما كان خارجا عن أصله، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفيه لأهل ملته عنه[1].»

وبرغم هذا الثناء، فإن هدف ابن حزم لم يكن أبدا خلق نوع من المواءمة بين أرسطو وطرق الاستنباط الشرعية أو رفض ذلك، بل المشروع هو قراءة لمنطق أرسطو بطريقة تداولية جديدة، ليست شرحا وعرضا وحسب، بل هي تقريب، والتقريب ليس مدخلا، كما ادعى أرنالدز، أو تبسيطا كما زعم أسين بلاسيوس[2]، بل هو شرح للمستغلق كما جاء في مقدمة ابن حزم نفسه. وهذا التقريب يكون بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ولكن يستوي في فهمها العامي والخاص، ويتجاوز قلق الترجمة المتداولة بألفاظها الغامضة ومسالكها الوعرة[3]. وقد أبدع ابن حزم في تقويمه حين انتبه إلى العلاقة الوطيدة بين المنطق واللغة والعقيدة؛ فقد انطلق من أن للمنطق وظيفة اسمية؛ أي البحث في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها[4]. وعليه، يتحول المنطق في تصوره الجديد من أداة لدراسة الفكر المجرد إلى آلة لدراسة هذا الفكر من خلال اللغة التي يفكر بها. ذلك أن علاقة الأسماء بالمسميات هو معطى فكري ولغوي قبل كل شيء. ولذلك يُتبع ابن حزم المنطق للغة؛ لأنه «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللغة (...) ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه[5].» وهذا الاتجاه ميز ابن حزم عن الفارابي وغيره من الشراح الذين فصلوا الفكر عن سنده اللغوي، بل ودعوا إلى إسقاط مفاهيم اللسان اليوناني على الحروف العربية. أما ابن حزم، فقد أعطى الأسبقية المنطقية والفكرية للغة التفكير؛ ففيها تكمن معايير الحقيقة والخطأ. ومن ثمة تكون معيارية المنطق محددة باللغة أولا وأخيرا. كما لم يفصل ابن حزم المنطق عن العقيدة؛ إذ للنص الشرعي دور محوري أيضا في تبين «كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها». وانطلق من قاعدة أن البحث في الشريعة يقود إلى البحث في الكيفية؛

---

(1) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، م. س، ص9.

(2) ينظر: «ابن حزم ومنطق أرسطو»، م. س، ص298.

(3) ينظر: التقريب لحد المنطق، م. س، ص8-7. كما قد يكون التقريب شرحا من داخل المجال التداولي نفسه؛ إذ لابن العربي المعافري كتاب بعنوان «التقريب والتبيين في شرح التَّلقين»، و«التلقين» كتاب في الفقه المالكي للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ينظر: محمد إبراهيم أحمد علي، اصطلاح المذاهب عند المالكية، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث العربي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، (1421هـ/2000م)، ص331-330).

(4) التقريب لحد المنطق، م. س، ص3.

(5) المرجع نفسه، ص155.

أي الانتهاء إلى المنطق، وليس بالضرورة منطق أرسطو! عكس ما سيقول به ابن رشد بعده؛ الذي سيتشبث بالمنطق الأرسطي كثيرا، وسيعتبره المنطق الأوحد في البحث في الشريعة.

إن استدعاء ابن حزم، إذن، لأرسطو لم يكن بغرض إحداث تداخل معرفي قسري بين منطقه والعلوم الإسلامية. ولكن بغرض عرض النسق اللغوي الذي فكر أرسطو من داخله، ثم نقده، وممارسة عملية انتقاء واعية فيه، وكذلك إبراز مفاهيم هذا النسق اللغوي ومعانيه، وما ينطبق منها وما لا ينطبق في الفضاء المعرفي الإسلامي. وكان موقفه، بذلك، وسطا، جسد الوعي العميق بظاهرة تداخل المعارف وحدودها، بعيدا عن الصراعات الفكرانية والمذهبية غير العلمية التي ثارت بين علماء المسلمين. خصوصا عند بعض الفقهاء المتعصبين، أو بعض المتفلسفة المقلدين؛ فابن حزم كان يعتبر عمله العلمي واجبا في الدين، به يصل العاقل إلى مبتغاه في الآخرة. وهو لا يشتغل بالعلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها، ويزيل عن نفسه عمى الجهل[1].

وعلى العموم، فقد نظر علماء المسلمين إلى المنطق اليوناني نظرات متفاوتة، أولا لاختلاف درجة إدراكهم لتشَبُّعه بالإلهيات اليونانية، ثم لاختلافهم في التكوين الذهني والتخصص العلمي؛ إذ منهم أهل نظر وتأمل كأغلب الفلاسفة وكذا كثير من المتكلمين، ومنهم أهل عمل وأحكام وسلوك كأغلب الفقهاء[2]. كما أن ابن حزم كان مبدعا في مشروعه النقدي، والذي كشف فيه عن العلاقة الوطيدة بين المنطق واللغة. وهذا ما سيكون له الأثر الكبير على المحاولات المنطقية اللاحقة عليه؛ إذ سيقوم منطق إسلامي يستند على اللغة العربية، يوازي المنطق الرواقي المستند إلى خصائص اللغة اليونانية وينافسه. وانتشرت المباحث اللفظية، وتكلم المناطقة المسلمون عن الحدود اللفظية كلاما طويلا، وابتعدوا فيها عن الفكر الأرسطي ابتعادا تاما[3].

ومن الناحية التاريخية، تعتبر المحاولات النقدية التي أنجزها علماء المسلمين للمنطق الأرسطي، أولى المراجعات الخلاقة التي نزعت عن منطق أرسطو طابعه الأسطوري والنفسي الرهيب. حتى اعتبر سيكولوجيا الفكر الإنساني عامة![4] ولم تبعد محاولات الرياضيين المعاصرين

(1) «رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق». رسائل ابن حزم. تحقيق إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط2. 1987م. 3/139.

(2) ينظر: عبد المجيد النجار. فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. دار الغرب الإسلامي. ط1. 1992م. ص109.

(3) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. 276-56.

(4) ينظر: عز العرب الحكيم بناني. «دور علم النفس في تأسيس فلسفة اللغة لدى أنطون مارتي». مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية. العدد الخامس. خريف-شتاء 1991م. ص94.

عما أثبته ابن حزم في تقريبه، من إمكانية تأسيس أنساق منطقية مختلفة، مما يدل على نسبية المنطق وحدود كفاياته التحليلية والتنسيقية[1]. وهذا ما سيترسخ بتطور المعرفة العلمية مما يجعل المنطق الأرسطي أمرا متجاوزا، برغم إلحاح كانط على إبقائه مجرد تمهيد للعلوم في حدود ضيقة جدا[2].

## 3. حدود تداخلات الفلسفة والمنطق اليونانيين مع العلوم الإسلامية

احترز علماء المسلمين، على العموم، من الفلسفة والمنطق اليونانيين، ولم يسمحوا لعملية التداخل بينهما وبين العلوم الإسلامية أن تمر بسهولة وبالبساطة التي تصورها دعاة الفلسفة والمنطق اليونانيين. وتحفظُ علماء المسلمين على الوافد اليوناني كان لأسباب كثيرة أنجزت حولها أطاريح وبحوث اختلفت في رؤيتها ونتائجها؛ أنجزها مسلمون ومستشرقون.

والسبب الحقيقي الداعي إلى التحفظ في العلاقات التداخلية مع الفلسفة والمنطق الأرسطيين، اتصالهما بإلهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين. فقد اقتنع علماء المسلمين، إذن، بأن الفلسفة والمنطق اليونانيين مرتبطان بميتافيزيقا أرسطو المخالفة لميتافيزيقا القرآن، كما تيقنوا من تلبُّس مناهج البحث اليوناني وقواعد النظر عندهم بهذه الميتافيزيقا ويقينيتها. كما رفضوا فيزيقا أرسطو المخالفة لفيزيقا المسلمين. ولم يفت علماء المسلمين ملاحظة أن المنطق اليوناني هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون وفي محاولة إقامة مذهبها في الوجود، فلفظتها روح الإسلام والتي تستمد مقوماته من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضاري جديد، كما تنأى أشد النأي عن النظر في العوالم الفكرية اليونانية.. فكان منهج المسلمين في البحث يختلف عن منهج اليونان، ويستمد مقوماته المعرفية والمنهجية من مقومات مجاله وخصائص حضارته[3].

وبرغم هذه المعطيات، فقد وجدنا من عمل على إيجاد مواقع ما للفلسفة والمنطق اليونانيين داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، وهم من عرفوا بالشراح الإسلاميين لكتب الفلاسفة المشائين؛ خاصة

---

(1) ينظر: «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية». ص77.

(2) ينظر: «تصدير نقد العقل المحض». إمانويل كانط. ترجمة: جيزيلا حجار. مجلة الفكر العربي. العدد الثامن والأربعون. تشرين الأول 1987م. ص99.

(3) مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص274-138-73-9.

من الفلاسفة الإسكندريين المتأخرين؛ إذ قبلوا المنطق اليوناني كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع لعلل متعددة ذكروها في أبحاثهم وكتبهم، كما حاولوا التصرف في هذا الوافد من خلال التوفيق بين العناصر غير الأرسطية ومنطق أرسطو مع زيادات وإضافات لغوية استلزمتها طبيعة لغتهم؛ أي اللغة العربية، ويمثلهم الكندي ومدرسته والفارابي ومدرسته ثم ابن سينا وتلامذته ومدرسته الممتدة حتى نصير الدين الطوسي ومدرسة فلاسفة الأندلس منتهية بابن رشد[1]. وسلك نهجهم فريق آخر من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين، وهم من عرفوا بالشراح الإسلاميين الرواقيين، وأخذوا بالمنطق اليوناني، لكنهم حاولوا تغيير عناصره والتخلص من نزعته الميتافيزيقية مع إضافات كثيرة من منطق الرواقيين[2]، كما أضافوا أبحاثا خاصة بهم.

فمن خلال مجهود الشراح المشائين والشراح الرواقيين، وقع تداخل بين بعض المعارف الإسلامية والفلسفة والمنطق اليونانيين لكن في حدود ضيقة، وبحسب الحاجة المعرفية والمنهجية وطبيعة العلم المتداخل معه؛ ففي مباحث الاستدلال مثلا، استمد الشراح الإسلاميون فكرة التمثيل من أرسطو. وبحثوه في إيجاز شديد كما بحثه، غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات والمباحث الأصولية بشكل يختلف تماما مع بحثها تحت تأثير المرجعية الأرسطية[3]. كما أن الاستمداد من المنطق الرواقي البعيد نسبيا عن إلهيات اليونان، هو تجاوز لمنطق أرسطو وإثبات لمحدودية فعاليته التداخلية داخل الفضاء المعرفي الإسلامي. وهذا أمر نلحظه أيضا في أبحاث علماء المسلمين ومصادر معرفتهم؛ فابن الهيثم مثلا كان يشتغل بمنهج استقرائي تارة وتمثيلي تارة أخرى، مما راكمه المتكلمون والأصوليون قبله[4]، وكذلك أبو الريحان البيروني (440هـ) الذي عني بالفلك والرياضيات والمباحث التجريبية، والإنسانيات والحضارة، وكان مؤسس علم الأديان المقارن، نجده يشتغل ويركب ويمزج بين معارف كثيرة في إطار توجهات دينية وفلسفية إسلامية أصيلة.[5] وهذا عكس جابر بن حيان الذي امتزجت عنده الكيمياء التجريبية بالغنوص المشرقي

(1) المرجع نفسه. ص27.

(2) مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص27.

(3) المرجع نفسه. ص61.

(4) المرجع نفسه. ص270.

(5) فلسفة العلم في القرن العشرين. ص50.

وعناصر من التراث اليوناني[1]، وكانت أبحاثه التجريبية ذات فعالية محدودة، وكان هذا مصير الأبحاث العلمية الأخرى التي استندت على بيولوجيا أرسطو[2]، فكانت في عمومها بحوثا نشازا، إلا من مقدمات منطقية بين بعض المعارف والعلوم، وتطوير بعض المباحث المعرفية من خلال التداخل مع المنطق كمباحث الألفاظ في كتب اللغة والأصول. وهذا التداخل نفسه في هذا المستوى سنجد من يتصدى له وينكره، وذلك ما سنلحظه عند اللغويين.

فالتداخل بين الفلسفة والمنطق اليونانيين وبين العلوم الإسلامية كانت وراءه معوقات كثيرة، يمكن حصرها في الآتي:

**أولا: المعطى الفكري التصوري أو المعوق العقدي**

وقد تحدثنا عنه كثيرا، ونعتبره المحدد الأول لأية عملية تداخل بين العلوم. فالاختلاف العقدي بين المسلمين واليونان هو اختلاف مرجعيات ومفاهيم: فما يتأسس على التوحيد هو نقيض ما يستند على الوثنية أو الإلحاد، أو في أحسن الأحوال على فراغ وجودي واضطراب عقدي. ولعل التداخل بين العلوم الإسلامية والمعارف والأفكار الرواقية المخالفة لإلهيات اليونان، يبرز أهمية المعطى العقدي في أي تقارب بين المعارف. فالرواقيون عرفوا بأفكار سرمدية الأجناس والأنواع وخالفوا بذلك ميتافيزيقا أرسطو، كما اقتربوا في مستويات كثيرة من إلهيات المسلمين[3] التي هي في عمقها فلسفة في الوجود يتناسق فيها النظر والعمل، ويلتحم فيها العلم بالسلوك.

**ثانيا: المعطى اللساني أو المعوق اللغوي**

ذكرنا سلفا أن ابن حزم حاول تقريب المنطق اليوناني من خلال اللغة، اقتناعا بارتباطه باللغة اليونانية. كما أكّد الصنعاني أن أساليب العرب مستمدة من أساليب القرآن التي تخالف أساليب اليونان، وأساليب القرآن هي ملهمة طرق البحث والنظر[4]، مما يعني أن المعطى الأسلوبي أو اللغوي محدد لأية علاقة فكرية تداخلية بين المعارف. وهذا ما جعل الشراح الإسلاميين يحاولون إدخال التقاسيم الأرسطية في صميم المسائل اللغوية. ونتج عن هذا أن قام تيار معارض للفلسفة

(1) المرجع نفسه.

(2) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص29.

(3) المرجع نفسه. ص49.

(4) المرجع نفسه. ص221.

والمنطق اليونانيين بدعوى أنهما يستندان إلى خصائص اللغة اليونانية، فلا حاجة للمسلمين بهما؛ لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونان. وهذا الاعتراض الوجيه أوقف أية عملية تداخل دون أخذ المعطى اللغوي بعين الاعتبار. وسيعمل اللغويون على إبرازه أكثر، وسيلمع بينهم أبو سعيد السيرافي من خلال مناظرته المشهورة مع متى بن يونس حول المنطق اليوناني والنحو العربي.

**ثالثا: معطى طرق البحث والنظر أو المعوق المنهجي**

برغم أن الفلسفة والمنطق اليونانيين قد وصلا إلى المجال المعرفي الإسلامي على أنهما يمثلان اليقين المطلق فكرا وصورة، بل اعتبرت مبادئهما قمة اليقين، فإن علماء المسلمين لم يلتزموا هذا اليقين اليوناني، بل سلكوا طرقا خاصة بهم في البحث والنظر، وانطلقوا من تصور واعتقاد خاصين. فوضعوا منهجا جديدا هو منهج الاستقراء المعبر عن روح وحضارة الإسلام، وتجاوز المنهج اليوناني القياسي القائم على النظر المحض والتأمل الفلسفي والفكري المجرد والذي لا يترك مجالا للتجربة.

وعليه، انتبه علماء المسلمين إلى المنهج القياسي أو الاستنباطي المؤطر للفلسفة أو الفكر اليونانيين، واقتنعوا بعدم نفعه في مجالهم، وبالتالي زهدوا في إنشاء علاقات تواصلية بينه وبين العلوم الإسلامية. هذه الأخيرة التي امتلكت منهجها الخاص والمنقدح من باطن الحضارة الإسلامية وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل والإضافة. ويكاد هذا المنهج الاستقرائي يكون المنهج الموحد لكل القطاعات المعرفية الإسلامية، ولجميع الطرق الفكرية والمذهبية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي بمعزل عن الفكر اليوناني إلى حد بعيد. ولم تبدأ عملية تداخل الفكر اليوناني والمنطق الأرسطي خاصة بعلم الكلام خصوصا والعلوم الإسلامية عموما إلاّ في أواخر القرن الهجري الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين والأصوليين، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي[1].

لقد أبدعت إذن العقلية الإسلامية منهجها الخاص في البحث وأسست المنهج الاستقرائي التجريبي الذي تصادم مع منهج المشائين التأملي المجرد، فوقعت مواجهة حادة بين منطقين: منطق فلسفي يوناني ومنطق شرعي إسلامي[2]؛ الأول اعتبر بمثابة قواعد وقوانين تعصم من

(1) المرجع نفسه. 80-79. وينظر أيضا صفحات. ص275-271-115-12.

(2) ينظر: مهدي فضل الله. الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. دار الطليعة للطباعة والنشر. ط1. يناير 1987م. ص5.

الوقوع في الخطأ. هكذا على الإطلاق. والثاني يعتبر نفسه مجموعة قواعد وقوانين تجنب مراعاتها الخطأ في الاستدلال على الأحكام الشرعية أو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، إضافة إلى تزوده بقواعد كلية وفرعية تقوم على قانونين أساسين هما بمثابة مبدأين: قانون العلة؛ أي لكل معلول علة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث؛ أي أن وجود العلة الواحدة في ظل ظروف متشابهة ينتج معلولا متشابها[1].

وعليه، أدى الاختلاف في طرق البحث إلى الاختلاف في المنهج مما عمَّق الهُوَّة بين الفلسفة والمنطق اليونانيين وبين العلوم الإسلامية، ولم يحصل التداخل إلا في حدود ضيقة، وحتى إن حصل فكثيرا ما يكون عملية قلقة غير نافعة، وتكون أقرب إلى السجال أو الصراع منها إلى التداخل والتعاون بين المعارف. ولهذا سنجد الكثير من المتكلمين والأصوليين ينقضون كثيرا من مباحث الفلسفة والمنطق اليونانيين، خاصة ما يقوم عليه المنطق اليوناني، من الوجهة المنهجية، من بدهيات، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: قانون الهوية، وعدم التناقض، والوسيط الممتنع[2]. كما يمكن أن نلاحظ هذا النقد والتجاوز عند الحسن بن الهيثم الذي أقام نظريته على أساس التجربة أو ما سماه بالاعتبار؛ وطور علم الضوء في اتجاه جديد متجاوزا التراث اليوناني في هذا المجال منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهيليني[3]. كما انتقد علماء المسلمين منهج بحث المقولات؛ ولم يقفوا عند مجرد الأفكار الأرسطية، بل عرفوا أفكارا أخرى عن المقولات، كما وضعوا تقسيمات جديدة، وأضافوا عناصر أخرى تكاد تطمس الأصل الأرسطي فيها. وأضافوا أيضا في مباحث الألفاظ، وقاموا بعمل منهجي وتداخلي مبدع لما مزجوا بين أبحاثهم وأبحاث رواقية، وبين عناصر أرسطية مما أخرج منطقا جديدا من هذا التمازج، هو منطق بعض من عرفوا بالشُّرَّاح.

(1) المرجع نفسه. ص6.

(2) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص123-114.

(3) المرجع نفسه. ص270-269.

## خاتمة

لم يكن إذن تداخل الفلسفة والمنطق اليونانيين مع العلوم الإسلامية أمرا ممكنا في ظل المعوقات العقدية واللغوية والمنهجية التي ذكرنا. كما أن الفلسفة والمنطق اليونانيين لم يكونا مزودين من حيث التصور والمنهج بما يستهوي علماء المسلمين وهم في لحظة التألق العقدي واللغوي والمنهجي. فإذا كان الوافد اليوناني قد أتى بضياع عقدي، وجاء في ترجمة قلقة، فقد واجهه امتلاء إيماني عند المسلمين، وواجهته لغة مشرقة ومعجزة تستمد قوتها ورمزيتها من كونها لغة الوحي. وإذا كان قد جاء بمنهج تأملي مجرد، فقد واجهه منهج استقرائي تجريبي نافع. كل هذه العوامل لم تساعد على تحقيق التداخل بين الوافد والأصيل. كما لم تسمح بإثارة نقاش نظري عميق حول التداخل إلا من سجال هنا وصراع هناك! مع بروز كتابات متميزة في الموضوع في لحظات خاصة كما رأينا عند ابن حزم في «تقريبه». هذا النقاش النقدي والنظري سيتطور أكثر بمشاركة فئة متمكنة من علماء المسلمين، وهي فئة علماء أصول الفقه ودخول علماء من عيار ثقيل إلى حلبة النقاش كأبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية.



## المحور الرابع

# العلاقة بين العلوم الإسلامية والوحي:
# الحـوار والتفاعل المطـلوب

# إبستمولوجية العلوم الإسلامية وتطبيقاتها على نموذج علم الكلام المعاصر

د. مولاي المصطفى الهند
أستاذ بجامعة الحسن الثاني - المحمدية
عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

## مقدمة

نقد العلوم الإسلامية وإعادة قراءة التراث المعرفي الذي أنتجه علماء الأمة مهمة أساسية أسهمت بشكل كبير في بلورة التصور وتجديد النظر في كثير من القضايا العلمية. ويمكن الجزم بأن نظرية العلوم الإسلامية أو فلسفة العلوم الإسلامية أو ابستمولوجية العلوم الإسلامية هي التي جعلتها علوما تشق عنان السماء، وذلك حينما صاحبتها منذ نشأتها بمنهج منظم يدرس قضايا العلم ومسائله والنتائج المحصلة عليها دراسة نقدية تقويمية جعلتها تثري المكتبة الإسلامية إثراء لم تعرف له البشرية قبل ذلك التاريخ نظيرا.

وبرجوعنا إلى الإنتاج المعرفي للفكر الإسلامي في صدر الإسلام، نجد أن علماء المسلمين صنفوا في ابستمولوجية العلوم تصانيف كثيرة، منها كتاب التمهيد للإمام الباقلاني الذي قدم له بباب "العلم وأقسامه وطرقه"، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه: "النظر والمعارف"، والإمام الغزالي الذي ألف عدة كتب في الموضوع منها كتابه "إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال"، والإمام ابن حزم الذي عرف بنقده في كتبه المشهورة "المحلى" و"إحكام الأحكام" وغيرها، والإمام الفخر الرازي في كتابه "المحصل"، والإمام الإيجي في كتابه "المواقف".. بل يمكن الحديث عن ظهور مدارس ابستمولوجية، كمدرسة ابن خلدون، ومدرسة ابن تيمية، ومدرسة ابن رشد، ومدرسة الشاطبي وغيرها.

ولقد استقر هذا الوعي المنهجي في ذاكرة الأمة الإسلامية فترة بعد فترة حتى عصرنا هذا، بل أضحى من الشروط الأساسية التي ينادي بها الفكر الإسلامي اليوم لإخراج الأمة مما هي فيه من أزمة معرفية مستعصية، فأصبحت الدعوة إلى إعادة قراءة العلوم الإسلامية ومراجعة التراث الإسلامي تتسع دائرتها بين صفوف المفكرين المعاصرين، فأعقبتها استجابة واسعة في المؤتمرات العلمية واللقاءات الدراسية والتآليف الحديثة التي بدأت تعيد إحياء العملية المعرفية المنهجية التقويمية، التي تعتبر انطلاقة تصحيحية للبحث عن مشروع حضاري قادر على إسعاف الأمة الإسلامية وتحريرها من قيودها لتعود إلى مرابض عزها وتالد مجدها. ولعل هذا ما دفع الأستاذ طه جابر العلواني إلى القول: "إنني أحسب أن إخراج الأمة الوسط، المخرجة للناس من هذه الأزمة يقتضي مراجعة شاملة ذات منطلقات منهجية معرفية لتراثنا كله قد تتطلب تجنيد مئات الباحثين، وعقد العديد من اللقاءات والندوات العلمية المتخصصة لدراسة وتحليل تراثنا كله لرصد سائر تلك الأفكار السامة والمريضة، وتمييزها عن السليم الصحيح من تراثنا؛ لئلا تستمر تلك الأفكار السامة في الفتك بالسليم الصحيح من تراثنا وتستمر حالة التردي، فذلك هو الذي سيعين الأمة إن شاء الله -ولو بعد حين- على تجاوز الحالة الراهنة والخروج من أزمتها الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل العقل المسلم بحيث يعود عقلا متألقا كما كان يصدر عن كتاب الله وإليه يعود، وإلى رسول الله ﷺ يرد الأمر في بيانه وفهمه وإليه وإلى منهجيه التأسي يرجعه[1]."

ليس الغرض من هذه المقالة بيان هذه الحقيقة العلمية التي تعتبر من المعلوم بالضروري من تاريخ العلوم الإسلامية، لكن أردنا التأكيد على أن المتتبع لنشأة المعارف الإسلامية وتطورها عبر العصور يلاحظ أنه لا يكاد يخلو زمان أو مكان من تاريخ الفكر الإسلامي من ممارسة منهجية تبحث في المعرفة بشتى أنواعها وتوجه النقد للعلم وللعلماء على حد سواء. وسنحاول عرض تطبيق منهج النقد المعرفي في حقل من حقول العلوم الإسلامية في الفكر الإسلامي الحديث، ألا وهو علم الكلام، وتبرير هذا الاختيار بأسباب ثلاثة:

- أولها: لأن علم الكلام من العلوم التي تأتي على رأس قائمة التصنيفات في العلوم الإسلامية.

- ثانيها: لأن علم الكلام هو العلم الذي اهتم بالمسائل العقدية التي تنبني عليها معظم القضايا العلمية الأخرى.

(1) نحو التجديد والاجتهاد. مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية. ط 1. (1429هـ/ 2008م). ص61.

- ثالثها: لأن علم الكلام من العلوم المقاصدية، شأنه شأن علم التفسير وعلم الفقه وعلم الحديث وعلم أصول الفقه.

## أولا: تحقيق الحق من علم الكلام

تناول الباحثون والمفكرون المعاصرون موضوع علم الكلام الحديث بالدراسة والتحليل، وأول ما يلاحظ هو اختلافهم في الاصطلاح الخاص بهذا العلم، فمنهم من احتفظ بالاسم الأصلي الذي هو "علم الكلام"، ومنهم من سماه "الفكر العقدي الحديث"[1]، ومنهم من أطلق عليه "علم العقيدة المعاصر"[2]، ومنهم من أسس مدرسة سماها "الاعتزال الجديد"[3]، ومنهم من أطلق عليه "علم المناظرة العقدي"، واشترط في المتكلم شروطا ثلاثة: الاعتقاد والمناظرة والمحاورة[4]..

ويلاحظ أن الفكر الإسلامي الحديث يعيد نفس الخلاف الذي كان عليه حال الفكر الإسلامي القديم فيما يخص تسمية (علم الكلام)؛ إذ كان يطلق عليه آنذاك "علم أصول الدين" وأيضا "علم التوحيد" و"علم التوحيد والصفات" و"علم النظر والاستدلال".. ولكل تسمية معنى خاص بها حسب المهمة الموكلة للعلم القائم بها، وإن كانت في مجملها تنتمي لحقل معرفي واحد. ولن نناقش هذه المسألة، لكن الذي يهمنا هو أنه ما إن يذكر "علم الكلام" أو أي مرادف له في وقتنا حتى تتعالى الأصوات لرفضه وإقصائه والتخلي عنه، ولا بأس أن يتم الاستشهاد بنصوص تخدم ظاهريا هذا الادعاء وتزكيه، مثل قول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بعلم الكلام"[5]، وكذا قول الإمام الرازي الذي يعد سلطان المتكلمين في زمانه: "لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلا، ولا تشفي عليلا، ورأيت الطرق طريقة القرآن..[6]."

---

(1) انظر د. عبد المجيد النجار، «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي»، ص152.

(2) انظر د. محمد عبد الستار نصار، «منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر»، مجلة المنعطف، ع2، من ص39 إلى ص61. قدم هذا البحث إلى ندوة «قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي» التي انعقدت بالجزائر في الفترة ما بين 9 و12 شتنبر من سنة 1989م.

(3) زعيم هذه المدرسة من الهند، واسمه أمير علي، صاحب كتاب «روح الإسلام». ولمزيد من التوضيح في هذا الباب انظر ما كتبه المستشرق جولدتسهير في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، ترجمة عبد الحليم النجار، ص336.

(4) د. طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، ص71-70.

(5) انظر كتاب الإمام السيوطي، «صون المنطق والكلام»، ص183.

(6) انظر: الحافظ شمس الدين الداودي، «طبقات المفسرين»، 2/217. ويلاحظ أن كلا من الإمامين الجويني والرازي أسقطا صفة العلم عن «علم الكلام»؛ ولعل في هذا إشارة إلى التمييز بين «علم الكلام» على اعتبار أنه علم قائم بذاته، وبين

هذه النصوص وغيرها مما قيل قديما، ويردد صداها بشكل آخر أكثر حدة حديثا، أدت بالعديد من المشتغلين المعاصرين في حقل العلوم الإسلامية إلى الفرار من علم الكلام فرارهم من المجذوم، خوفا من العدوى العقدية واللوثة الفكرية التي قد تصيبهم من جراء تعاملهم مع هذا العلم..!! ولا يخفى على أهل العلم الأسباب العديدة التي كانت وراء إشاعة هذا النوع من الفكر، خاصة الجدال والسجال الذي خاضه علماء الكلام قديما حول مجموعة من المسائل الكلامية القديمة، من قبيل "الفعل الإنساني" و"مرتكب الكبيرة"، ومسألة "الألوهية"، و"الذات والصفات"، و"قضية النبوة".. فهذه القضايا وغيرها من تاريخ الجدل بين الفرق الكلامية -المحسوبة على علم الكلام والمنسوبة إليه- صوغت تبريرات كافية لادعاء صدق ما سبقت الإشارة إليه إلى حد ما.

ولا يحتاج الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي إلى كثير عناء لتوضيح هذا الإشكال المعرفي؛ إذ إن علم الكلام -شأنه شأن العديد من العلوم الأخرى- نتج عن تطوره علمان: علم الكلام الأصيل وعلم الكلام الدخيل. فالأول احتفظ بالمنهج العلمي الذي سنه لنفسه في بدايات تأسيسه، وهو الدفاع عن العقدية الإسلامية وحفظ ماهيتها من تأثيرات البدعة والضلالة والخرافة والأسطورة. والثاني نسخة مشوهة من علم الكلام الأول، أسهم في التشويش العقدي والفكري من خلال تأويلات فاسدة وجدالات عقيمة لكثير من القضايا الكلامية.

بل إننا نجد الأستاذ طه عبد الرحمن يتحدث عن "الامتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين" الذي صاغه في ملاحظتين:

أ. لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية -المنزلة وغير المنزلة- والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي المعاصرة لهم.

ب. إن المستوى الرفيع الذي حصله "المتكلمون" في ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية، يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من "علماء المسلمين" اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولى من "مفكري العرب" المعاصرين مهمة تجديد

---

«الكلام» المنسوب لهذا العلم. وما يعضد هذا التفسير ما أشار إليه الإمام الغزالي في وصفه الدقيق «للمتكلمين» بدون علم وذلك حين قال: (من أشد الناس غلوا وإسرافا طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين. وزعموا أن من لا يعرف «الكلام» معرفتنا. ولم يعرف العقائد الشرعية التي حررناها فهو كافر». فهؤلاء ضيقوا رحمة الله على عباده أولا. وجعلوا الجنة وقفا على شرذمة يسيرة من المتكلمين. ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيا). انظر: جلال الدين السيوطي، «صون المنطق والكلام». ص184.

التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي.

واستدل الأستاذ طه عبد الرحمن على قوله هذا بدليلين:

أ. إن "المتكلمين" استوعبوا استيعابا منهجيا كاملا مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية في ما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل "تثويره" أو على النقيض تَجاوُزه وابتغاء غيره.

ب. إن "المتكلمين" انتهجوا في أبحاثهم طرقا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي.

وخلص بهذين الدليلين إلى التأكيد على أن الامتياز المنهجي والمنطقي "لعلم الكلام" يجعل الطعن فيه جملة وتفصيلا من لدن خصومه، من القدامى والمحدثين - منطويا على غلو وحيف كبير، علاوة على ما يقع فيه من أخطاء منهجية..[1].

وللأستاذ بلقاسم الغالي دراسة قيمة حول موقف أئمة المسلمين من علم الكلام، أورد فيها رأي من ناصره ورأي من ذمه، وبعد عرض الرأيين خلص إلى القول: "وإذا تدبرنا الاتجاهين: الأول الذي يمدح علم الكلام؛ ويجعله علما شرعيا للدور الذي اضطلع به من ترسيخ العقيدة، والدفاع عنها، ونقض حجج أعدائها بالأدلة القاطعة والبراهين الدامغة. والثاني الذي يذم هذا العلم، ويعرض عن الخوض في مسائله، فإنه لا تناقض بين الاتجاهين؛ لأن الأول يمدح ما صلح من علم الكلام، والثاني يذم جانب الكلام الذي خاض في البدع والأهواء ومال مع الانحراف وأغرق في القضايا الشائكة التي تستعصي على أفهام العامة وعقولها التي تحتاج إلى ضرب من الهدي القرآني والنبوي، فذلك أجدى لها وأكثر إفادة من الإغراق في مسائل فلسفية جدلية معقدة[2]."

ويتضح من خلال الأسباب والدوافع التي أدت إلى ظهور"علم الكلام" -باعتباره علما قائما بذاته بين العلوم الإسلامية الأخرى-، أن المراد منه هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ومواجهة

(1) انظر كتابه: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، ص72-71.

(2) «علم الكلام القرآني». مجلة المسلم المعاصر ع 62، ص71.

التحديات الفكرية التي ترمي إلى تشويهها أو تحريفها أو النيل منها بطريقة جلية أو خفية، كما هو وارد في كلام الإمام الغزالي الذي قال في "علم الكلام": "هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة، فقد ألقي الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله -عليه الصلاة والسلام- عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشياطين في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فتهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام[1]." أو كما عبر عن ذلك أبو نصر الفارابي بقوله: "صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل[2]."

وما "الآراء" التي عبر عنها الفارابي إلا تلكم الأمور الخاصة بالعقيدة، و"الأفعال" هي مسائل الشريعة العملية، فيكون بهذا علم الكلام قد جمع في مهمته الدفاعية بين النظري والعملي، كما هو الحال في أوائل المواقف الكلامية التي كانت للصحابة الكرام أمثال الإمام علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، والحسن البصري وغيرهم، رضي الله عنهم أجمعين[3]، حين لاحظوا قصور بعض العقول عن تقدير بعض المسائل الإيمانية والعقائدية، أو ظهور من يريد النيل من الإسلام وشريعته، فكان منهجهم بعيدا كل البعد عن أي تنظير عقدي فاسد، أو فكر فلسفي جاف، أو جدال عقيم، أو خلافات معقدة، انتهت بالفكر الإسلامي إلى متاهات فكرية استنفذت قوى العقل المسلم، وشوهت الرؤية الإسلامية، وتركت آثارا سلبية في تكوين النفس الإسلامية فيما يتصل بقضايا الغيب والشهادة، وما يتعلق بهما من قضايا الوحي والعقل والإيمان والتوكل والسببية (...) وبذلك أصبح العقل المسلم والفكر المسلم حبيس منهج وعلم جزئي وصفي غير قادر في كثير من الحالات على النماء وملاحقة الواقع والمتغيرات في أوضاع النفوس والكائنات والبيئات المختلفة وتفاعلها وحاجاتها وإمكانياتها ومتطلباتها في الزمان والمكان[4].

(1) «المنقذ». ص76.

(2) «إحصاء العلوم». ص131.

(3) للأستاذة فوقية حسين دراسة قيمة في هذا الباب تحت عنوان: «منهج المسلمين في علم الكلام». وهي منشورة في كتاب «قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية». ص335. (منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(4) عبد الحميد أبو سليمان. «أزمة العقل المسلم». ص85-84. وانظر كذلك: محسن عبد الحميد. «تجديد الفكر الإسلامي». ص114.

وتبقى الحاجة ماسة في وقتنا الحالي إلى "علم الكلام" المدافع عن العقيدة، ولا يمكن التخلي عنه أو العمل على إقصائه بناء على التهم الموجهة إليه عبر التاريخ، فهي تهم عارية من الصحة والأدلة، فالأحرى توجيهها لبعض الفرق الكلامية من قبيل ما أشار إليه الإمام الغزالي، وليس إلى "علم الكلام".

وليس من الضروري التذكير بأن العقيدة الإسلامية لم تعرف هجوما شرسا مثل ما عرفته في عصرنا هذا؛ إذ توالت عليها الحملات التخريبية من كل حدب وصوب، والتي ركزت بكل أنواعها واختلاف ألوانها على محاولة إنكار الوجود الغيبي: سواء كانت هذه التيارات وجودية، أو شيوعية، أو وضعية، أو علمانية، أو تطورية، أو عولمية.. مستغلة حالة الركود التام للأمة الإسلامية: مما جعل بعض الباحثين يؤكد على أن حملات الإنكار للدين هذه، لئن كانت متجهة إلى التدين عموما ولكل ما هو ورائي، إلا أنها مركزة بوجه الخصوص ضد الدين الإسلامي، ذلك لأن الدين اليهودي بطبيعته الانطوائية، والدين المسيحي بفصله بين الدين والدولة لم يعودا يشكلان الأهمية التي يشكلها الإسلام الذي يجعل الجانب العملي -متمثلا في كل السلوك الفردي والاجتماعي- وجها للجانب العقائدي لا يقبل الانفصام عنه، فهو يمثل خصما ذا بال للتيارات التي تبشر بمفاهيم فكرية صورية، والتي تبشر بمفاهيم اجتماعية وسياسية معا[1].

وقد فطن العلماء المسلمون المعاصرون لخطورة الوضع الذي عليه الأمة، فهبوا للدفاع عن عقيدتهم، ونبهوا إلى المخاطر التي تحدق بعنصر "الإيمان"، فألفوا في ذلك التآليف العديدة، ودونوا الكتب الكثيرة. ومن أطرف ما جاء في بعضها ما أشار إليه الأستاذ علال الفاسي حين عقد مبحثا سماه "بالإسرائيليات الجديدة" على غرار الإسرائيليات القديمة، فوضح أثر التصور الغربي-الذي نشأ في إطار المسيحية واليهودية- على الإنسان المسلم، وما فعله المستعمر في توجيه لمناهجه ولغته ودراسته في اتجاه الفكر الغربي، فاختلطت عليهم كثير من القضايا. بل إن بعض المسلمين يختلفون في أمرها اختلاف الغربيين؛ لأنهم لا يفرقون بين نظرة الإسلام لها ولغيرها وبين نظرة الغربيين. وانك لتجد هذه الاتجاهات الفكرية متسربة فيما يكتبه المحدثون من العلماء والباحثين، ومن رجال السياسة والأدب. وقد أضرت باستقلال الفكر عند المسلمين إضرارا فادحا. ولهذا دعا الأستاذ علال الفاسي إلى أن يكون في مقدمة ما سماه "الإصلاح الإسلامي" نشر

(1) عبد المجيد عمر النجار، «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي». ص122.

الثقافة الإسلامية الصحيحة والتعريف بنقط الالتقاء والافتراق بينها وبين مختلف الثقافات الإنسانية، حتى لا يذهل المسلمون عن حقيقة أمرهم، فيقعوا في أعظم استعمار عرفوه في تاريخهم وهو الاستعمار الفكري..[1].

كما حذر العلماء المعاصرون المشتغلون بالبحث في قضايا العقيدة الإسلامية كذلك من خطورة الغزو الفكري على عقيدة التوحيد، ومن آثاره الوخيمة على الإنسان المسلم. بل إننا نجد منهم من جعل من علم التوحيد "قضية مصيرية"، لا يجوز تأجيلها أو تأخيرها، أو التصغير من شأنها حتى نقدم للناس تصورا إسلاميا، أو نظاما إسلاميا. إنما نقدم التصور الفكري، ونقدم التفهم العلمي للإسلام من خلال فهمنا الصحيح للتوحيد، والمصاحبة الكاملة له، لموافقة ذلك لفعل رسول الله ﷺ مع الجيل الأول من المسلمين..[2].

وبناءً على ما أسلفنا ذكره، فإن الحاجة ماسة إلى علم كلام معاصر يعيد للعقيدة الإسلامية نصاعتها ووضوحها، ويزيح عنها معلقات التيارات الكلامية والنزعات الفلسفية والمذاهب الوضعية والنظريات التي حاولت النيل منها. فإن العقيدة التي وقع عنها الدفاع بالأمس هي نفسها تماما التي تتطلب دفاعا اليوم وغدا، والكثير من الشبه الواردة بالأمس هي عينها التي ترد اليوم وإن غيرت من أثوابها، ولهذا فإن المجال واسع للاستفادة في بناء علم كلام اليوم من علم كلام الأمس[3].

## ثانيا: منهج علم الكلام المعاصر وموضوعه

المجال المعرفي لعلم الكلام المعاصر ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: خاص بالعقيدة، وهو يحتل النصيب الأوفر من علم الكلام قديما وحديثا.

القسم الثاني: خاص بالمحاورة، وهو جزء مكمل لوظيفة علم الكلام المعاصر، أو إن شئنا قلنا إنه يجمع بين المناظرة والمحاورة جمعا تكامليا.

---

(1) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». ص103.

(2) انظر مقدمة محمد أمين اسماعيلي في كتاب: «التوحيد في مدارج السالكين». ص4-3. وقد أحسن صنعا حين اعتبر قضية التوحيد «قضية مصيرية». وفي هذا إشارة تنبيهية لبعض الباحثين كي يعيدوا النظر فيما يعتبر «قضايا مصيرية» ملأت الساحة الفكرية العربية والإسلامية. وكلفت أصحابها جهدا كبيرا ووقتا طويلا..! والأفضل إعادة ترتيب الأولويات في الفكر الإسلامي المعاصر. وإعطاء قضية العقيدة ما تستحقه من عناية واهتمام: لأنها هي الوحيدة القادرة على حفظ هوية الإنسان المسلم وكرامته وعزته.

(3) عبد المجيد النجار. «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي». ص123.

## 1. مجال العقيدة

إن الدارس للكتابات المعاصرة التي تناولت قضايا العقيدة الإسلامية يلاحظ اختلاف المناهج المتبعة في هذا الشأن من مفكر لآخر؛ ويمكن اختصارها وجمعها في خمسة اتجاهات عامة:

– أولا: الاتجاه التقريري، وهو الذي يعالج أصول العقيدة من منظور إسلامي واضح، ويستخدم الأدلة العلمية لتعضيد الأدلة النصية، ولم يلجأ إلى طريقة المتكلمين القدامى المعقدة. ويمثل هذا الاتجاه كتب عدة، منها "العقيدة الإسلامية" للشيخ عبد الرحمن المدني، وكتاب "العقائد الإسلامية" للشيخ سيد سابق.

– ثانيا: الاتجاه التقديري، وهو الذي ينزع أصحابه منزعا عقليا ووجدانيا في كتاباتهم، فيضيفون إلى جانب ما عليه العقيدة من حق أثرها في حياة الأفراد والمجتمعات، مبرزين دورها الواضح في الحياة كلها، ونتائج ذلك في الآخرة. ويمثل هذا الاتجاه الشيخ محمد الغزالي في كتابه "عقيدة المسلم". والشيخ يوسف القرضاوي في كتابه "الإيمان والحياة"، والأستاذ حسن الترابي في كتابه "الإيمان وأثره في حياة المجتمع والفرد[1]."

– ثالثا: الاتجاه التصحيحي، وهو يقوم على التمييز بين موضوع علم التوحيد وموضوع علم الكلام، فيعمد إلى إعادة قراءة كتب العقيدة التي ألفها علماء السلف، فينتقي منها صفاء التوحيد، ونقاء العبارة، ودقة الكلمة، ويضيف إليها ما يحتاجه القارئ المؤمن. دون مساس بجوهر الموضوع. ويمثل هذا الاتجاه الأستاذ محمد أمين السماعيلي في كتابه «التوحيد في مدارج السالكين».

– رابعا: الاتجاه النظري، والذي ركز على إظهار الصورة الحقيقية للعقيدة الإسلامية التي أنشأت أمة سادت كثيرا من الأمم لفترة طويلة من الزمن، وأبرز أصحاب هذا الاتجاه خصائص الإنسان المسلم الذي يعيش تحت رحمة عقيدة سليمة وواضحة، على عكس الإنسان الغربي أو غيره من الذين يعيشون نوعا من التيه والضلال والمحنة. ويمثل هذا النوع من الكتابات الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه «الصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية»، والأستاذ محمد البهي في كتابه «تهافت الفكر المادي التاريخي»، والأستاذ محمد قطب في كتابه «الإنسان بين المادية والإسلام».

– خامسا: الاتجاه العلمي الصرف، اتخذ من الأبحاث والاكتشافات العلمية والظواهر والأدلة

(1) انظر البحث القيم للأستاذ محمد عبد الستار نصار: «منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر»، مجلة المنعطف، ع2، ص42.

المرئية والمحسوسة مادة خصبة يعضد بها حقائق العقيدة الإسلامية، ويدحض بها شبه الماديين الملحدين. وأبرز من كتب في هذا الموضوع الأستاذ وحيد الدين خان في كتابه «الإسلام يتحدى»، والأستاذ سرحان الدمرداش في كتابه «الله يتجلى في عصر العلم».

وإذا قومنا هذه الاتجاهات التي شكلت المنهج الذي تعامل مع قضايا العقيدة الإسلامية في الكتابات المعاصرة، فإنه يلاحظ ما يلي:

- تجاوزها للطرق الجدلية القديمة.
- ارتكازها على القرآن الكريم والسنة النبوية كمصدرين أساسيين.
- الاستفادة من آراء علماء السلف في موضوع العقيدة.
- الاستعانة بالنظريات العلمية التي تخدم الإنسان وخصائصه.
- اعتمادها على البحوث العلمية التجريبية، واستغلالها في توجيه الحقائق وجهتها الصحيحة والسليمة..

فيكون بذلك هذا المنهج صالحا لعصرنا هذا ولغيره من العصور، بل يشكل الأرضية الخصبة لكل باحث في علم الكلام المعاصر. بيد أن الصورة المنهجية لن تكتمل إلا بإضافة لبنة لهذا العلم تجعله ناضجا وفعالا، يتناسب ودوره المطلوب منه في هذا العصر، وهذه اللبنة ليست إلا تلكم «الخاصية الواقعية» التي لا يمكن لعلم الكلام المعاصر الاستغناء عنها، ولا يمكن إغفالها أو تجاهلها أو تجاوزها.

وقليل جدا هم الباحثون الذين التفتوا لهذه المسألة المهمة وأولوها العناية والاهتمام الذي تستحقه. وأفضل من عبر عن هذه القضية الأستاذ عبد المجيد عمر النجار والأستاذ محمد الدسوقي.

أما الأستاذ النجار فقد أكد على أن الخصائص المطلوبة لمعاجلة واقع اليوم متمركزة في محورين أساسيين يستقطب كل منها جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدي. وهما واقعية الموضوع وواقعية المنهج[1].

(1) فقه التدين فهما وتنـزيلا، ص154.

بالنسبة لواقعية الموضوع، فهي أن يعمد علم الكلام المعاصر إلى طرح القضايا والموضوعات التي تمثل المشاكل الحقيقية للأمة، ويرتبها في الطرح من حيث الأهمية والواقعية. ويمثل الأستاذ النجار لذلك بأمور كثيرة، منها الانتصار لمعرفة الربا ببيان ما يؤدي إليه من الدمار الاقتصادي، ولحرمة الخمر والزنا ببيان ما ينجم عنهما من الدمار الصحي والاجتماعي، كالانتصار لحلية التعدد في الزواج ومقدرات الشريعة في الحدود ببيان الفوائد التي تعود بها على الفرد والمجتمع، وكذلك الأمر في كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها والاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية..[1].

ويرتبط بهذا، الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية للمشاكل المستجدة، وهذا الاجتهاد ينبني على تأصيل لفقه الواقع، وعلى أساس الالتزام بقواعد العقيدة الإسلامية، فيتم بذلك الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية وبين الاجتهادات الخاصة بالمستجدات الطارئة على الساحة الواقعية، وفي هذا ضمان لسلوك حياة المسلم قويما ومستقيما.

كما ينضاف إلى أعباء علم الكلام المعاصر الاهتمام بموضوع الإنسان من منظور كلي وشمولي، وذلك بدراسة مبدئه وقيمته الذاتية، ومنزلته في الكون، وغاية وجوده، ومصيره..[2].

إن أثر الاهتمام بهذه القضايا العقدية واضح وجلي، سواء على الإنسان المسلم أو الإنسان غير المسلم. فبالنسبة للأول، فإنها ستعمل على الربط بين عقيدته وسلوكه، وتجعل الاجتهادات في تطوير حياته مبنية على أسس متينة، وتسعى إلى ربطه بالمذهبية الإسلامية التي تضفي على الواقع مسحة فعلية وعملية، يتراءى من خلالها الإسلام نموذجا حيا يسري بين الناس، ونورا يصل إلى كل الأرجاء..

أما بالنسبة لغير المقتنعين بالإسلام، سواء من أبنائه أو غيرهم، فإن الأستاذ النجار يشير إلى أن عقولهم لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقيقة البعث، بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير، وحقانية التشريع الأسري والجنائي الإسلامي. فإذا ما كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكوني والإحصائي والاجتماعي، منطلقة من واقع المعاناة الإنسانية في غياب هذه التشريعات،

(1) المرجع نفسه. ص158.

(2) المرجع نفسه. ص159.

فإن العقول تتفتح للقبول والاقتناع، وإذا ما حصل الاقتناع بها، باعتبارها تصلح حلولا للمعاناة الواقعية المتأتية من النظام الربوي، ومن التحلل الأسري، والإباحية الجنسية، فإن ذلك يكون المدخل الحقيقي للإيمان بمصدر هذه التشريعات من ألوهية ومن نبوة وما يقتضيانه من عقيدة البعث..[1].

هذا فيما يخص واقعية الموضوع، أما واقعية المنهج فالمقصود بها الطريقة التي تقدم بها الموضوعات العقدية مبنية على المعطيات الواقعية لعقلية المخاطبين، ويقتضي هذا المنهج الواقعي في جانبها العلمي رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية ودائرته الإنسانية، واستخلاص تلك التي تنطوي على دلالة واضحة على مسائل العقيدة، ثم بناء أدلة عقلية منها على المسائل[2].

بالإضافة إلى هذا، فإن طبيعة هذا المنهج تتطلب رصد مجريات الأحداث في واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من الإحباط النفسي والاجتماعي والاقتصادي، والعمل على تأسيس فلسفة لعلم الكلام المعاصر تصوغ الحقائق الدينية المجردة صياغة يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلا واقعيا يتماشى مع طبيعته التي تراعي خصائص المكان والزمان. ذلك أن حقائق الدين مجردة وثابتة، محققة لإغراض الدين المجردة، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة دينية، فيحقق الدين أغراضه في توجيه الحياة. والأدب المنهجي الذي تتم به تلك الصياغة هي مهمة الفكر العقدي، وهي مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام بواقع الإنسان في طبيعته وقضاياه والعوامل المؤثرة فيه..[3].

أما الأستاذ محمد الدسوقي فأكد على توسيع مجال علم الكلام المعاصر ليضم مع المشكلات المعاصرة كل ما يميز العقيدة الإسلامية عن سواها من العموم والخلود والصلاحية الدائمة للتطبيق. ويرى أن المنهج الأمثل لدراسة هذه المسألة يجب أن يتصف بالخصائص السبعة التالية:

- أولا: الجمع بين الأدلة التي تقنع العقل وترضي الوجدان وتستولي على القلب..
- ثانيا: قصر النظر والتفكير على العالم المشاهد دون غيره، فالإنسان ليس مكلفا بالنظر في

(1) المرجع نفسه. ص162.

(2) المرجع نفسه. ص164.

(3) المرجع نفسه. ص166.

عالم الغيب..

- ثالثا: توجيه العناية إلى المسائل ذات الصبغة العملية، فما لا ينبني عليه عمل فالخوض فيه من التكلف الذي نهينا عنه شرعا..
- رابعا: مراعاة المخاطبين في النقاش، واصطناع الأدلة التي تلائم العصر، وتتجاوب مع مستوى الفهم والعلم..
- خامسا: الربط بين تعاليم الإسلام... فدراسة مشكلات العقيدة لا جدوى منها إذا تمت بمعزل عن مشكلات الحياة الأخرى..
- سادسا: استقراء النصوص المتعلقة بالموضوع الواحد، ودراستها دراسة متكاملة..
- سابعا: التأكيد على أثر الإيمان في حياة الإنسان..[1].

ويعلق الأستاذ الدسوقي في خلاصة عرضه لهذه الخصائص المنهجية على أن علم الكلام إذا كان يتناول أصول الدين، وعلم الفقه يتناول فروعه، فإنه يلاحظ أن علم الفروع حظي باهتمام بالغ، فكان للفقهاء تراثهم العلمي الذي نعتز به كل الاعتزاز، ولكن علم أصول الدين -للعوامل التي واكبت نشأته وأثرت في منهجه وقضاياه- لم يكن لتراثه العلمي ما لتراث الفقه من منزلة وقيمة. بل إن ذلك التراث يبرأ منه الفكر الإسلامي الأصيل، بسبب غلبة الفلسفة الوثنية عليه، ولأنه من ثم لا يقوي عقيدة، أو يثبت إيمانا أو يبعث في النفس خشية الله ومراقبته الدائمة، وإخلاص كل الأعمال له. فهل يتسنى لعلم الأصول هذا أن يتبوأ المكانة الخليقة به؟ المكانة التي تجعل منه الأساس والدعامة الأولى في الدعوة إلى الله، ووقاية الإيمان من كل أسباب الوهن أو الضياع حتى يستطيع أن يقود بجدارة مسيرة الأمة نحو حضارتها الأصيلة؟[2].

## 2. مجال المحاورة

وهو التتمة للمجال المعرفي الأول لعلم الكلام المعاصر، وينقسم بدوره إلى قسمين:

### أ. حوار الحضارات

وهو مجال رحب من مجالات علم الكلام المعاصر، كثر حوله النقاش في الساحة الدولية،

---

(1) انظر تحليل الأستاذ محمد الدسوقي لهذه الخصائص المنهجية ضمن كتابه: «منهج البحث في العلوم الإسلامية». من ص357 إلى ص363.

(2) المرجع نفسه. ص365-364.

وعقدت من أجله مؤتمرات وندوات ولقاءات، وهو عنوان دعوة دعا بها مجموعة من المفكرين المعاصرين اقتناعا منهم أن التقاء الحضارات -مع ما تتضمنه من ثقافات- هو معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية، وتفاعل هذه الحضارات عندما تلتقي هو قدر لا سبيل إلى مغالبته أو تجنب[1].

ومن الباحثين المسلمين من يرى أن الحوار الحضاري ضرورة إنسانية، لابد منها لقيام الحضارات، وتقدم الإنسان في كل ما من شأنه أن يأخذ بيد الإنسان، ويشيع في المجتمعات الإنسانية السلام والأمن[2]. ويرجع السبب في هذا إلى أن حال الأمة الإسلامية محاصر بين غربتين: غربة زمان: وتتجلى في البعد عن الماضي الحضاري المشرق، وغربة مكان: وهي بعد الأمة عن وضع حضاري معاصر. ولذلك كان لابد لهذه الأمة الإسلامية أن تعود إلى التفاعل الحضاري وتستفيد من حضارات الإنسانية، ولابد من خروجها من الاغتراب الزماني والاغتراب المكاني، وذلك بالربط بين الواقع والثوابت الحضارية الإسلامية، وبين مصادر عوامل التقدم المعاصر[3].

وقد بدا لبعض الباحثين المعاصرين الموقف الحضاري الإنساني الراهن أقرب إلى التواصل والتفاعل والتكامل التجديدي الخلاق منه إلى أي موقف آخر، ويقصد بهذا أن على الحضارات المعاصرة أن تجد روحها بالتفاعل مع الروح الحقيقية لكل حضارة تصادف أخرى في طريقها، وينشأ جو حضاري جديد يلتقي فيه الله والإنسان من جديد بحرية ومحبة[4].

وهكذا فإن «المتكلم المعاصر» مطالب برسم المعالم المنهجية التي تحدد نوع العلاقة التي تجمعنا بـ«الآخر» في إطار حوار الحضارات، وإن كان في بعض الأحيان قد يلتقي في طريق بحثه بملاحظات فيها حقيقة مرة، شأن ذلك ما ناقشته الأستاذة زينب عبد العزيز في بحث لها عن قضية «الكرامة» و«الثقة» و«الاحترام المتبادل» التي تتضمنها أبجديات الحوار الحضاري، فوصلت إلى نتيجة غير سارة، حيث اتضح لها من الحوار الدائر بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي أن الغرب ينظر إلى الشرق نظرة السيد المتغطرس إلى العبد الذليل، والعبد ينظر إلى السيد -وقد انكشفت كل عوراتهما- نظرة بلهاء محبطة، ذلك أن عورة الأول هي القهر والقرصنة، وعورة الثاني هي

(1) انظر: محمد عمارة، «الغزو الفكري، وهم أم حقيقة»، ص205.

(2) أحمد عبد الرحيم، «الغزو الفكري»، ص129.

(3) المرجع نفسه، ص130.

(4) انظر: حسن صعب، «الإسلام وتحديات العصر»، ص32-31.

التواطؤ والتبعية.

وقد خلصت في بحثها إلى أن ما يدور في الواقع من حوار هو استبداد من جانب واحد: استبداد لفرض سياسة النظام العالمي الجديد، بعيدا عن أي وجود للقانون الدولي وحقوق الإنسان، واستبداد لغرض اقتصادي هو استمرار للاستعمار المباشر والتبعية للغرب، واستبداد لغرض التعصب الكاثوليكي بإيقاع وسائل لا تمت بصلة إلى مبدأ احترام عقائد الآخرين، فما من مرجع اليوم يغفل ما بين الاستعمار والتبشير من تضافر على مر الزمان، ولا ما بين التبشير والمنظمات غير الحكومية من مجال عمل مشترك وهدف واحد. وتتضافر هذه المجالات الثلاثة في مخطط رهيب -إذ بات مكشوفا- لتغريب العالم الثالث بعامة واقتلاع الإسلام بخاصة[1].

هذه الخلاصة شبيهة بكثير من خلاصات البحوث المعاصرة التي تفتح بابا واسعا لطرح العديد من الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها في سياق ما يصطلح عليه بحوار الحضارات. وهي عملية معرفية حساسة ومضنية، وعلم الكلام المعاصر من أقدر العلوم على مناقشة هذا الموضوع والخوض في تفاصيله وإيضاح معالمه.

والشيء الذي يجمع عليه المفكرون المعاصرون هو أن الرصيد الباقي من الحضارات العربية والإسلامية قادر على أن يتفاعل ويتواصل مع الحضارات الإنسانية المعاصرة على الرغم من التحديات والصعوبات التي تواجه الأمة. بل إن الدعوة إلى التواصل لا تعني عدم الشعور بموقعنا في السياق الحضاري المعاصر، وبحاجتنا إلى أن نأخذ ونقتبس ونستفيد من تقدم غيرنا، وخاصة العالم الغربي، ولكن تعني اعتبار الشمولية التي يتسم بها هذا السياق، وما لنا من مساهمة فيه، سواء في أصله حين نشأ، يستمد من حضارة العرب المسلمين، أو بممارستنا لمنجزاته واستهلاكنا لها، وكذا بما تقدمه الأدمغة العربية المسلمة المهاجرة[2].

### ب. حوار الأديان

يعتبر هذا الموضوع من مواضيع علم الكلام المعاصر التي كثر عنها النقاش واشتد حولها الخلاف والاختلاف حتى بلغ الأمر حد الانقسام بين الباحثين في حقل الفكر الإسلامي المعاصر بين

(1) أبجدية الحوار بين الحضارات. مجلة المسلم المعاصر. ع74-73. ص98.

(2) انظر: عباس الجراري. «الحضارة بين الهيمنة والتواصل (رؤية إسلامية)». ص181. بحث ضمن مطبوعات أكاديمية المملكة (العولمة والهوية) الدورة الأولى لسنة 1997.

رافض ومؤيد. ولعل السبب في هذا الموقف هو عدم وضوح الرؤية المعرفية في هذه المجال واختلافها عن حوار الأديان الذي عرفه الفكر الإسلامي قديما.

ولهذا فإن ما يسمى بـ«حوار الأديان» حاليا يختلف باختلاف أسبابه ومضامينه وأهدافه؛ فتارة يقصد به استكشاف عقائد الآخر وبلورة فلسفة غير نمطية تجاهه، دون التحيز في إصدار أحكام قيمية ضده؛ وتارة أخرى ينظر إليه على أنه فكرة أخلاقية صرفة، القصد منها إبعاد تسلط قوى الشر بشتى أنواعها عن التسلط على العالم، ويعتبر حوار الأديان الأرضية المناسبة والمشتركة بين البشرية جمعاء للحفاظ على الحياة والإنسان والكون.

بل إن بعض الدول الكبرى اعتبرته الأرضية المناسبة للتعريف بنفسها وثقافتها وحضارتها، خاصة بعد فترة الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من محاولة هذه البلدان طرح ذاتها من خلال الآخر.

وهكذا أضحى «استدعاء الدين» لاتخاذه أرضية للمحاورات يختلف باختلاف الأسباب والمقاصد..

وأيا كان الأمر فإن «حوار الأديان» موضوع واسع الدلالات ومتنوع الأهداف والمستويات، وهو من القضايا الأساسية في الحياة المعاصرة بحيث لا يمكن تجاهله أو تأجيل النظر فيه أو إلغاؤه.

والناظر في واقعنا المعاصر يلاحظ أن هذا الحوار يختلف باختلاف الأقطار والديانات. ففي بعض الدول نجد حوار دينيا وطنيا يراد منه تجسير الوشائج الوطنية بين مختلف مكونات الشعب الواحد ذي الديانات المختلفة، وذلك درءًا للفتنة الطائفية ودفعا للصراعات الداخلية المقيتة.

وبين دول أخرى يجري حوار دولي بين المسلمين والمسيحيين، يتحاشى فيه كل طرف محاور أمور السياسة والخلافات العقائدية والخوض في الخصوصيات الدينية، ويتم التركيز فقط على التفكير والنقاش حول أرضية مشتركة للعيش المشترك بسلام وأمن وطمأنينة.

هذا النوع من الحوار أسال مداد العديد من الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر، ولم يسلم من ملاحظات كثيرة، منها ما سجله الأستاذ حسن أوريد الذي علق على حوار الأديان، كجزء من حوار الحضارات، الذي تنظمه مؤسسة ويلتن بارك كل سنة قائلا:

- أولها: أن الحوار يتم بمبادرة الغرب، ويتميز الغرب بمعرفته الدقيقة والعميقة بالعالم

الإسلامي، سواء من خلال مؤسسات الكنيسة أو الأكاديمية ومعرفته بجوانب الحياة في المجتمعات الإسلامية، وامتلاك ناحية لغاته، ولذلك قد يبدو هذا الحوار غير متكافئ مما يستلزم معرفة المجتمعات الإسلامية بالآخر معرفة عميقة، وقيام مؤسسة ترعى هذه المعرفة وهذا الحوار حتى لا يكون عبارة عن سيول تتبدد في الصحراء..

- ثانيها: أن الحوار لا ينطلق من مبدأ التسامح فقط، ولكن من احترام الآخر؛ لأن التسامح يتضمن علاقات تراتبية ولا يوحي بمعرفة الآخر...

- ثالثها: أن الحوار بين الأديان هو غيره في مجالات أخرى، فلا ينبغي أن يكون أداة للتبشير ولا أرضية للتنازلات..

- رابعا: أن أولى الأولويات هي إجراء حوار إسلامي بين المسلمين أنفسهم، وأن تكون غاية الحوار هي تحقيق المصلحة المشتركة للعالم الإسلامي والبشرية جمعاء..[1].

هذه الملاحظات وغيرها تجعل "المتكلم المعاصر" في صلب هذا الموضوع، بل إنها تلقي على عاتقه مسؤولية خوض غمار هذا البحر اللجي؛ فيتعين عليه الانخراط في ضبط مفهوم "حوار الأديان" وتحديد منطلقاته وأسسه ومقاصده، ومحاولة اكتشاف نقط الاختلاف والائتلاف بين الرسالات السماوية وفق أنساق معرفية تستلهم الماضي لتستوعب الحاضر في أفق استشرف المستقبل.

ويزداد هذا الأمر أهمية في واقعنا المعيش حين تضاعف العولمة من حساسيته، وهي عقبة تصورية تقف في وجه الباحث في علم الكلام المعاصر؛ إذ أن عدم تجاوزها سيعيد فتح الباب من جديد للتشكيك في مهمته وفي قضية "حوار الأديان" جملة وتفصيلا. فظاهرة العولمة بشتى تجلياتها تحاول قدر الإمكان القضاء على أي حوار بين الأجناس البشرية، خاصة حوار الأديان الذي تسعى جاهدة إلى إقصائه؛ لأنها تعتبر نفسها الخيط الناظم لثقافات الشعوب، وكل خصوصية غير مرغوب فيها، خاصة إذا كانت خصوصية دينية.

هكذا يتضح دور علم الكلام المعاصر في حياة الأمة الإسلامية من جهة، وتظهر أهمية المحاورة البشرية لاحتواء كثير من المشاكل والأزمات والنكبات التي يخشى أن تفتك بالإنسان وعقيدته تحت مسميات متعددة من جهة ثانية.

---

(1) انظر: «الإسلام والغرب والعولمة». ص22-20.

## خاتمة

تجدر الإشارة في ختام هذا العرض المقتضب إلى أن الدعوة إلى تجديد علم الكلام تسري على علوم شرعية أخرى، خاصة علم أصول الفقه، نظرا للعلاقة التاريخية والمعرفية بين العلمين، فلا يمكن تصور مشروع تجديد أحد العلمين دون الآخر، وفي هذا دعوة ملحة لتأصيل علم الكلام المعاصر تأصيلا يساعد في توسيع دائرة القناعة به وبوظيفته العلمية والحضارية.

فالدارس للعلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه يلاحظ أن علماء الكلام وجدوا في علم أصول الفقه مجالا واسعا للممارسة الفكرية والاجتهادية. حتى اشتهر منهج الشافعية "بمنهج المتكلمين"، بل لقد دخل في دراسة هذا الاتجاه -علم أصول الفقه- طائفة كبيرة من المتكلمين؛ إذ قد وجدوا فيه ما يتفق مع دراستهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجردة، وبحثوا فيما كانوا يبحثون في علم الكلام، لا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون[1].

وقد بلغت العلاقة بين العلمين ذروتها وقمتها في المرحلة التي تلت القرن الرابع الهجري؛ إذ قلما يوجد عالم في أصول الفقه لا يعتمد على علم الكلام، والبرهان على هذا ما ذهب إليه الإمام الشوكاني مؤكدا ما كان عليه حال جل العلماء منذ نهاية القرن الرابع عشر إلى قرنه الذي عاش فيه حيث قال: ".. وأما استمداده: -يعني أصول الفقه- فمن ثلاثة أشياء:

الأول: علم الكلام، لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبنيان فيه، مقررة أدلتهما في مباحثه.

الثاني: اللغة العربية؛ لأن فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما متوقفان عليهما؛ إذ هما عربيان.

الثالث: الأحكام الشرعية من حيث تصورها "لأن المقصود إثباتها أم نفيها.."[2].

(1) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه»، ص15.

(2) «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، 1/55. تحقيق الأستاذ إسماعيل شعبان.

وهذا لا يعني أننا ننفي الموقف الصارم للأصوليين من بعض القضايا الكلامية أو من بعض الفرق الكلامية، وخاصة الإمام الشافعي الذي تصدى بحزم لهم، فلم تمتزج "رسالته" بشيء مما بحثوا فيه أو نظّروا له، ولكن قصدنا الإشارة إلى العلاقة بين علم الأصول وبين علم الكلام من الناحية العلمية الصرفة.

وتبقى هذه العلاقة حاصلة وضرورية، وتحتاج إلى دراسة معمقة تكشف لنا أنواعها وأشكالها ومنهجها.. [1] ولا يمكن أن نتصور أبدا انفصال علم الكلام عن علم أصول الفقه أو علم آخر، وقد آن الأوان لأن يعود ذلكم الرباط التاريخي والمعرفي والموضوعي بين العلوم الإسلامية أسوة بعهد ازدهار أمتنا الإسلامية.

---

(1) ظهرت بعض الدراسات الجادة في هذا الموضوع. ويتجلى هذا في بحث للأستاذ قطب سانو مصطفى. الذي نشرته مجلة «إسلامية المعرفة» تحت عنوان: «المتكلمون وأصول الفقه- قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام». انظر العدد9.

# من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية وتأثيرها على ثقافة الأمة وعطائها الكوني

د. سعيد شبار
جامعة السلطان مولاي سليمان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال-المغرب

## توطئة

عكست الأمة الإسلامية في عالميتها الأولى نموذجا حيا في تواصلها مع الغير، سواء من الشعوب التي انضوت تحت لوائها أو الأقليات التي عاشت في كنفها أو الأمم المخالفة لها. فمن خصائص هذه الرسالة أنها خطاب عالمي كوني متسع لكل البشرية على اختلاف الثقافات والحضارات والهويات. ينحو إلى الإبقاء على الغنى والتعدد والتنوع في العطاء البشري باعتباره ملكا وإرثا مشتركا بين الإنسانية جمعاء، حيث كان التمثل للقيم الإنسانية والكونية والعالمية في رسالة الختم والاصطفاء الشامل في أعلى مستوياته. إلا أن هذا المد الثقافي والحضاري والديني المستوعب، أخذ في الانحسار والانطواء لدرجة انتفت معها إمكانات التواصل والتفاعل مع الشعوب والأمم الأخرى، وانكفأت الأمة إلى أوضاع وأنماط ثقافية وفكرية يهيمن عليها التحيز للمقولات المذهبية والفرقية وفق قواعد من الجمود والتقليد صارمة تحول دون استئناف النظر والبناء التجديدي والاجتهادي الذي يعيد للأمة وعيها الكوني بذاتها وبرسالتها.

في هذه الورقة نحونا إلى التركيز على ظاهرة التحيز في العلوم الإسلامية ذاتها، وكيف أن هذا التحيز كانت له تأثيرات سلبية على تطور ثقافة الأمة وعلى تفاعلها مع غيرها أخذا وعطاء وعلى الإبداع الحضاري فيها. حيث كان التركيز في البداية على ثلاثة أصول كبرى مؤطرة لفلسفات العلوم، ومشكلة للرؤية فيها، وممكنة من التواصل والتفاعل الكوني، حيث يمكن للأمة أن تساهم هداية وإرشادا وتقويما وتسديدا. أصل "التوحيد" وما يؤسس له من وحدة دينية ووحدة كونية ووحدة بشرية، وما يضفيه على العلوم والمعارف من غائية وقصد. وأصل "العدل" المؤهل للأمة

إلى مقام الشهادة والخيرية بالحق، والنافي لكل أشكال الظلم والجور والطغيان. وأصل "الحرية" الذي يسمح ببناء الاعتقادات والتصورات على قناعات لا على إكراهات، بما يضمن استمرارها وفعاليتها، وبما يوفر ويتيح من فرص الاجتهاد واستئناف البناء.

وبما أن الثقافة هي خلاصة وجماع العلوم والمعارف والأفكار المغذية لها، فقد ركزنا على مظاهر التحيز في بعض العلوم التي شكلت تاريخيا ولا تزال روافد لهذه الثقافة، واعتبرنا أن الإنتاج داخل فرق ومدارس ومذاهب مستقلة بأطرها المرجعية والمنهجية، والتي شكلت أنساقا معرفية "مغلقة" على ذاتها، قد حالت دون تفعيل إمكانات الأمة الكونية في التواصل الثقافي والحضاري مع الأمم والشعوب الأخرى، وساهمت بشكل أو بآخر في إنتاج ثقافة التقليد والانكفاء على الذات والاكتفاء بما لديها.

وهذه كلها أمور وقضايا معارضة لفلسفة الدين نفسه، من حيث عالمية رسالته وكونيتها وإنسانيتها وعلميتها وشمولها واستيعابها.. وكلها مداخل تفتح آفاقا للتفاعل والتواصل واسعة جدا. لكن منهج التحيز لم يتعامل مع النص/الوحي المؤسس للمعرفة باعتباره شاهدا بالحق على هذه المعرفة، وإنما تعامل معه باعتباره شواهد تبرر معرفة تأسست خارجه وبدأت بالتدريج وبفعل التداول التاريخي تحتل مكانه.

تعتبر الورقة كذلك أن التحرر من هذه الآفات المتجذرة في العلوم والثقافة سبيل من أهم السبل لإعادة بناء فكر إسلامي إنساني عالمي وعلمي فاعل ومنتج، تتجسد فيه خصائص الرسالة لا مشكلات التاريخ، حيث بإمكانه أن يتحول إلى قوة اقتراحية كبيرة تسهم في علاج كثير من مشكلات الحضارة الإنسانية المعاصرة التي تنكبت طريق الوحي وتمركزت حول ذاتها تدمرها ومن حولها إنسانا وطبيعة، في غرور بقيم إنتاجية واستهلاكية صارمة لا تراحم فيها.

إن الاقتران والارتباط السليم والمتين بالوحي يخرج على الفور الإنسان المستخلف الرسول، السوي المزكي. ويجعله يشيد عالم عمرانه وحضارته وعلومه ومعارفه برشد وصواب. فهو كما قال عنه منزله جل وعلا: ﴿يهدي للتي هي أقوم﴾ (الإسراء: 9)، و﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام﴾ (المائدة: 18)؛ إذ كل آية فيه دعوة إلى فعل أو ترك، إيماني أو عملي؛ أي أن ثمة حركية وفاعلية دائمة في عالم الإنسان شبيهة بحركية الكون المنتظمة. تماما كما تجلى ذلك في المرحلة التأسيسية النموذجية الأولى، حيث كان التلقي فالعلم فالعمل، ولم تكن الحاجة إلى تدوين علوم

وتقعيد قواعد ووضع ضوابط.. قائمة أصلا. فكل ذلك كان فكرا وسلوكا ممتزجا، وأيمانا وعملا متصلا. فلما دعت الحاجة إلى ذلك ودونت العلوم، كان الأصل في هذه العلوم أن تنعكس فيها خاصية الوحي هذه، فتكون مزكية للإنسان وبانية للعمران ومؤهلة للأمة إلى مقامات الشهادة والاستخلاف والخيرية. لكن الذي حصل العكس، حيث لم يعد للعلم وللعلوم دور البناء والتحريك ولا الوساطة الشفافة التي تربط الإنسان بالأصل وتحيله عليه. وحيث هيمن الجمود والتقليد والسكونية والتكرار والصورية والتجريد.. وكانت النتيجة وما تزال، منذ قرون خلت، التأخر والانحطاط وغلبة النـزعات والأهواء.

ثمة، إذن، مشكلة في الفهم والتصور، أو قل في الرؤية. ومشكلة في الاستمداد والتنـزيل، أو قل في "المنهج"، تستدعيان تضافر الجهود لاستئناف البناء التجديدي والإصلاحي التغييري، الجذري والعميق، الذي ابتدأه علماء من سلف الأمة وخلفها على هذه الواجبات جميعها. فأمة "اقرأ". لا يمكنها أن تلج عالم الشهود الإيماني والحضاري من جديد إلا من حيث ابتدأته، من بوابة "العلم".

فعلوم القرآن، مثلا، ليس كما اشتهرت تاريخيا وفي المقررات الدراسية، فهذه أقرب إلى التأريخ للقرآن منها إلى فقهه واستنباط العلم منه. وإن كان بعضها لا يخلو من ذلك وهو قليل، فثمة دوائر أساسية مهمة منسية ومهملة لا تزال غفلا. فالقرآن الكريم حديثٌ نص، خطاب بلسان عربي مبين. وحديث عن الأنفس، الإنسان المكلف المستخلف. وحديث عن الآفاق، الكون المسخر مجال الاستخلاف.. ولكل دائرة علومها الخادمة لها، وكل تلك العلوم قرآنية. وبتعبيرنا، شرعية أو إسلامية؛ إذ يستوي الناظر المتفقه في آيات النص وفي آيات الأنفس وفي آيات الآفاق، فكلها دلائل على الحق مرشدة وهادية إليه في الكتاب المسطور كما في الكتاب المنظور، بينها وحدة بنائية نسقية تنتهي إلى أصل التوحيد وليس للإنسان إلا السعي الدءوب والبحث المنتظم الحثيث في الكشف عنها والاهتداء بها. لكن نال بعضها من البحث والتراكم إلى حد التضخم والأعراض المرضية ما نال، وبقي البعض الآخر يعرف فقرا مدقعا تستجدي فيه الأمة غيرها من الأمم، بل وأضحى وغدا مدخلا من مداخل استضعافها واستتباعها.

## أولا: في الأصول المؤسسة للتواصل والنافية للتحيز

لقد شادت الثقافة الإسلامية لنفسها نماذج شامخة إبان عالميتها الأولى، تجلت في مختلف المجالات، وهيمنت هيمنة تكاد تكون مطلقة في سائر علومها وفنونها وآدابها ولغتها وقيمها، هيمنة ليست بالمعنى الواحدي النمطي، وإنما بالمعنى التعايشي التعارفي الذي يسمح لغيره بالوجود رغم الاختلاف الملي والإثني، تماما كما يسمح لتشكله الذاتي أن يتنوع ويغتني بتقاليد وآداب وفنون تختلف باختلاف العمق الآسيوي والعربي والإفريقي والأوروبي. هذه الحضارة في هذا الطور، انطلقت من أصول كبرى منحتها إمكانات هائلة للتحرر من أشكال كثيرة من التحيز وخاصة أصل "التوحيد" الذي يعكس وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة البشرية.

فعبادة الله وحده (توحيد الخالق) تحرير من كل مظاهر الاسترقاق والخضوع التي يفرضها إنسان على إنسان، وارتفاع نحو مقامات علوية تزكي النفس وتشحذ فاعليتها للعطاء أكثر في محيطها. التوحيد الذي وحد القبائل فجعل منها أمة على هذا الأساس العقدي: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ (البينة: 5)، ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: 56). واتسع هذا المفهوم (الأمة) ليستوعب أمما أخرى في كيانه الرحب.. وهكذا كل من اقتدى بالأمة "التي تؤم الناس" في التوجه إلى القبلة كان مشمولا باللفظ في معناه المستوعب وذلك بكل تجليات التوحيد الممكنة، من وحدة سياسية إلى وحدة اجتماعية إلى وحدة ثقافية إلى وحدة جغرافية... وهي أشكال من التوحد لم يبق لها في ثقافتنا المعاصرة للأسف ارتباط بأصل التوحيد المهيمن والموجه.

أما وحدة الخلق فهي الوحدة الكونية بسننها ونواميسها، وآياتها المختلفة. الكون مجال استخلاف الإنسان وعمرانه، حيث عليه السياحة الدعوية للاستكشاف والتعرف على الآيات التي تساعده على بناء وتطوير حضارته وعلومه ومعارفه وكذلك ثقافته. فلا شيء من الإنسان إلا الجهد الذي يبذله للتعرف على الآيات ﴿إن في خلق السموات والارض واختلاف اليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ (ءال عمران: 190) ﴿ومن ءاياته أن تقوم السماء والارض بأمره﴾ (الروم: 25). وهذا التعرف ينبغي أن يكون بمنهج الآيات نفسه، في انضباطه واطراده وبرهانه... وبكل ما يمكن من التعرف والاتصال السليم بهذا الكون، حتى يعطي من خباياه وكنوزه تماما كما يتزود المقبل على آيات النص بمختلف العلوم والإشكالات واليقين ليحصل التجاوب والعطاء المتبادل. وإلا كان الناظر

وهو لا يبصر من الآيات شيئا كالذين قيل فيهم ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾ (يوسف: 105). والناس على كوكبهم الأرضي الصغير ويسبحون في الفضاء الفسيح، يحكمهم منطق ركاب السفينة في المثال الرائع الذي ضربه النبي ﷺ في تحمل المسؤولية ونفي العبث والتحيز الأعمى للمصلحة الخاصة ولو أدى ذلك إلى هلاك الجميع. عن النعمان بن بشير -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها. فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا"[1]. هناك، إذن، تفاعل بين السنن الدينية والكونية، ومعادلة بين الوحي المنظور في آياته والوحي المقروء في آياته، وأي إهمال لأحدهما لحساب الآخر يحدث على الفور خللا في المعادلة والتفاعل الراشد.

أما "وحدة البشرية" التي تنفي كل أشكال التحيز الإثني والملي، فتنطلق من مبدأ التعارف بين الشعوب ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: 13). ومن مبدأ اعتبار البشرية أسرة واحدة ممتدة، عن أبي نضرة قال. حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ فقال: "أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى. أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ، ثم قال: أي يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام. ثم قال: أي شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام. ثم قال: أي بلد هذا؟ قالوا بلد حرام. قال: فإن الله قد حرم بينكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. أبلغت؟"[2]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وفخرها بالآباء مؤمن تقي وفاجر شقي، والناس بنوا آدم وآدم من تراب، لينهين أقوام فخرهم برجال أو ليكونن أهون عند الله من عدتهم من العجلان التي تدفع بأنفها النتن"[3].

إن الأصل في الثقافة الإسلامية أن تستثمر عالمية وشمولية رسالتها التي ابتدأت بقوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء: 213)، وامتدت إلى ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ (الشورى: 5)،

---

(1) رواه البخاري: كتاب الشركة. باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه. حديث رقم 2361.

(2) مسند أحمد. حديث رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. رقم: 22978.

(3) مسند أحمد. حديث رقم 8519.

لتنتهي إلى قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(الأنبياء: 106) ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ (سبأ: 28). وفي النصوص المتقدمة معيار التفاضل "التقوى"، وهو مفهوم كلي مجرد قائم على أساس تزكية الإنسان بتخليصه ما أمكن من حظوظ نفسه لتحسين علاقته بالله تعالى وبالناس أجمعين.

هذه الوحدة التي شملها القرآن المجيد طورا بندائه: ﴿يأيها الناس﴾، وطورا بندائه: ﴿يا بني ءادم﴾. وعندما يخصص القرآن طائفة معينة فلاعتبار معين خاص به ﴿قل يا أهل الكتاب﴾، ﴿قل يأيها الكافرون﴾، ﴿يأيها الذين ءامنوا﴾ .. كما أن التنوع في إطار هذه الوحدة البشرية أمر ضروري لها ولهذا كانت فيها أمم وشعوب مختلفة: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: 118). ولذلك أيضا كانت سنن التدافع والتعارف والجدال بالتي هي أحسن لتحقيق التكامل والرشد. ونجد القرآن الكريم يضرب لذلك نماذج رائعة ليس في البحث عن نقاط التواصل مع الآخر فحسب، بل أحيانا بخلقها والمبادرة إليها بدافع الرغبة المأجورة في البيان والتبليغ. نجده في أماكن يقرر تحريف أهل الكتاب لكتبهم (تبديلا وكتمانا ونسيانا...) ثم يدعوهم إلى الكلمة السواء ويدعو إلى مجادلتهم بالتي هي أحسن. نجده يقرر تجبر وتأله فرعون واستخفافه قومه، ثم يرسل إليه موسى وهارون ليخاطباه بالقول اللين لعله يذكر أو يخشى. نجده يقرر ضلال أقوام وجرمهم ثم يعرض محاورتهم في سياق بديع. يقربهم ولا يبعدهم فيجعل الذات "شريكة" معهم في هذا الضلال كما يجعلهم "شركاء" في الهداية مع إشعار كل طرف بمسؤوليته الخاصة: ﴿وإنّا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين، قل لا تسئلون عمّا أجرمنا ولا نسئل عمّا تعملون﴾(سبأ: 24 - 25).

والمفروض في فقه التعامل مع الآخر أن يستبعد كل التصنيفات التاريخية التي كانت محكومة بظروف حرب مرافقة لحصار الدعوة كدار الكفر والإيمان، ودار السلم والحرب. فالغرب الآن فيه أزيد من ثلاثين مليون مسلم؛ أي ما يعادل مجموع دويلات كثيرة في العالم الإسلامي. كما ينبغي تجاوز ثنائيات فكرية وسياسية كثيرة جعلتها المركزيات الغربية المعاصرة عوائق وموانع أمام التواصل والتفاعل الإيجابي بين الشعوب ومنها (الأنا والآخر، الحداثي والماضوي، الشرق والغرب، الشمال والجنوب، الإسلام والغرب..).

يضاف إلى أصل التوحيد أصل "العدل"؛ العدل الذي أمر به الحق سبحانه: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (النحل: 90)، وألزم به كل من حكم بين الناس: ﴿وإذا حكمتم بين الناس

أن تحكموا بالعدل﴾(النساء: 57)، بما في ذلك نبي هذه الأمة ﷺ: ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ (الشورى: 13)، فالعدل ميزان لا يجوز فيه الظلم مهما كانت ملة الآخر وعرقه وجنسه واختلافه: ﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ ( المائدة: 9). وانما استحقت الأمة الشهادة على الناس لأصل العدل الذي أنيط بها، وهو الوسط والخيار الذي دلت عليه الآية: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس﴾(البقرة: 142). وقد حفظ لنا التاريخ صورا رائعة من عدل المسلمين في صدر الإسلام كان من المفروض أن تكون روافد داعمة للنموذج الثقافي الإسلامي في تدافعه وتعارفه الكوني المعاصر. لكن للأسف، انهارت تلك الصور مع انهيار منظومة القيم، ليس في عالم الإنسان فحسب، بل وفي التعامل مع الأشياء كذلك، بدءاً من المحيط/ المجال الصغير بأزهاره وثماره، إلى الكون/الفضاء الكبير ببحاره وأفلاكه وطبيعته وكل شيء فيه، حماية له من التلويث والتخريب والعبث وهو الاتجاه الذي تسير فيه بجنون منظومات الإنتاج والربح والاستهلاك في الغرب الآن.

الأصل الثالث هو "الحرية"، هذا الأصل العظيم الذي ميز الله تعالى به الإنسان وجعله من طباعه النفسية والاجتماعية. كما لا يمكن أن يكون هناك اجتهاد وإبداع دون فضاء من الحرية، ومتى انتشر الاستبداد بمختلف أشكاله وأنواعه كان مقدمة تستتبع الانهيار لا محالة، وهذا ما عرفته كثير من النظم والحضارات قبل الإسلام وبعده. والحرية بقدر ما هي تحرر نفسي ذاتي من كثير من القيود السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية، وباصطلاحنا (تحيزات سلبية مغلقة) من أجل تواصل أفضل، هي كذلك تحرير لطاقات الإبداع والاجتهاد التي بها تستأنف الحضارة بناءها والثقافة غناها. ولما نزل القرءان، حرر الإنسان من كثير من الاعتقادات الساذجة والتصورات الضيقة والانتماءات المحصورة، وفتح بصره وبصيرته على آفاق كونية وانسانية أشمل وأوسع. وجعله لا يبني قناعاته وتصوراته إلا على منهج الآيات: أي البراهين والحجج التي تجعله مطمئنا ومبصرا في اختياره. فكل الآيات الداعية إلى التفكر والتدبر والنظر والتعقل والاعتبار والإبصار.. وما إليها، هي تعبير بالغ الإلحاح عن ضرورة فسح المجال أمام الاجتهاد وحركية العقل في فضاء من الحرية وتخليص حثيث للإنسان من كل مظاهر التحيز السلبي الذي لا تسنده آية.

فكان تحرير عقل وقلب الإنسان بالإيمان، وكما قيل: "كمال الحرية في كمال التوحيد". ولم يأت الإسلام داعيا إلى التحرر فحسب، بل كان ملتزما بمبدأ الحرية إلى أقصى مداه. ليترك

للإنسان حق الاختيار في الإيمان به أو عدم الإيمان به: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: 29) دون إلزامه باعتقاد معين أو حمله عليه قسرا ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: 255). بل قد يصل الأمر أحيانا إلى حد العتاب لشخص الرسول ﷺ لحرصه على إيمان قومه: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مومنين﴾ (يونس: 99)، ونظير هذا كثير في القرآن الكريم. فبعد بيان الحق المسند بالآيات تترك إرادة الإنسان حرة في الاختيار مع تحمل كامل المسؤولية بعد البيان.

وهذا الأصل هو الذي تعلمه الجيل الأول في مدرسة النبوة وساسوا به الناس، وقد طارت في الآفاق مقولة عمر بن الخطاب ﷺ: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا". ولهذا اعتبر الكواكبي -رحمه الله- في كتابه: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" غياب الحرية بفعل الاستبداد والاستعباد جوهر التخلف والانحطاط الثقافي والحضاري عند المسلمين؛ لأنه ببساطة يقتل روح المبادرة في الإنسان فيحوله من إنسان عَدْلٍ إلى إنسان كَلٍّ غير قابل للبذل والعطاء والاجتهاد. ينحصر عالم حضارته وثقافته، بل ووجوده في الحيز النمطي الضيق الذي يرسمه له المستبد به فلا يكاد يبصر من العوالم الأخرى شيئا. إنه الاستبداد نفسه الذي أجهض معظم حركات الإصلاح والتغيير التي ظهرت في الأمة قديما وحديثا وحاولت الانفكاك كلا أو جزءا عن رواسب الوهن والجمود والتقليد التاريخي أو الراهن.

نحن، إذن، -فيما تقدم على وجازة القول فيه- أمام أصول مؤسسة لثقافة التواصل، والعطاء الكوني. ثقافة يجعلها أصل التوحيد داخل وحدة دينية وكونية وبشرية مشتركة بمنهج الآيات في الحجاج والإقناع. ويجعلها أصل العدل شاهدة على الناس، ويزودها أصل الحرية بقوة الإرادة في البناء والعطاء المستمر. ثقافة تتجلى فيها خصائص الرسالة التي أنجبتها من توحيدية ربانية وإنسانية وكونية وواقعية وشمولية واستيعاب... وغيرها. كذلك كانت هذه الثقافة وكانت الحضارة في عصور الازدهار الأولى، ولنترك شاهدا أجنبيا يحكي لنا صورة دالة على مسافة التأخر بين ماضينا وحاضرنا بمقياس الزمن النفسي والثقافي، وكيف انقلبت الأوضاع رأسا على عقب، وتم تبادل المواقع بين مؤثر ومتأثر، لما ارتخت سواعد الأمة عن الإمساك بالأصول والسنن البانية فأسلمتها لسواعد أخرى ثم انزوت إلى الظل.

تنقل لنا المستشرقة الألمانية "زيجرد هونكة" شكوى أحد الآباء الروحيين النصارى، ممن كانوا شهود عيان في الأندلس على قوة جذب المد الروحي والفكري العربي الذي سقط ضحيته رعايا (النصارى) طوعا وعن طيب خاطر، إنه أسقف قرطبه (ألفارو) الذي راح يجأر بشكواه بكلمات مؤثرة تصور بلواه: "إن كثيرا من أبناء ديني يقرؤون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين، ليس ليدحضوها، وإنما ليتقنوا اللغة العربية ويحسنوا التوسل بها حسب التعبير القويم والذوق السليم. وأين نقع اليوم على النصراني –من غير المتخصصين- الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل؟ بل من ذا الذي يدرس منهم حتى الأناجيل الأربعة، والأنبياء ورسائل الرسل؟ واحسرتاه! إن الشبان النصارى جميعهم اليوم، الذين لمعوا وبزوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي! إنهم يتعمقون دراسة المراجع العربية باذلين في قراءتها ودراستها كل ما وسعهم من طاقة، منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكتب العربية وإنشاء مكتبات ضخمة خاصة، ويذيعون جهرا في كل مكان أن ذلك الأدب العربي جدير بالإكبار والإعجاب! ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتب النصارى فإنهم يردون باستخفاف، ذاكرين أن تلك الكتب لا تحظى باهتمامهم! وامصيبتاه! إن النصارى قد نسوا حتى لغتهم الأم، فلا تكاد تجد اليوم واحد في الألف يستطيع أن يدبج رسالة بسيطة باللاتينية السليمة، بينما العكس من ذلك لا تستطيع إحصاء عدد من يحسن منهم العربية تعبيرا وكتابة وتحبيرا، بل إن منهم من يقرضون الشعر بالعربية، حتى لقد حذقوه وبزوا في ذلك العرب أنفسهم[1]." ولنترك للقارئ التأمل في النص وفي تغير وتبدل الأحوال. ولنتساءل لماذا وكيف وقع هذا التحول بهذه الدرجة الكبيرة؟ وإن كنا قدمنا بعض الإجابات السريعة فيما تقدم، فإننا نود أن نركز فيما يلي على إجابات أخرى أساسية ومكملة لها، وطيدة الصلة بموضوعنا حول التحيز الذي أصاب كيان الثقافة الإسلامية وحال دون استمرار إشعاعها وعطائها وتفاعلها الكوني وحال بينها وبين أصولها المؤسسة فجعلها رهينة تجارب ومعطيات تاريخية لا تكاد تنفصل عنها.

(1) زيجريد هونكه. الله ليس كذلك. مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام-ألماني الاتحادية. ترجمة غريب محمد غريب. ط2 / محرم 1419هـ - أبريل 1998م. ص33. وانظر كذلك كتابها القيم: «شمس الله تسطع على الغرب». وفي السياق نفسه انظر مثلا: منتجمريوات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية. وأندريه مايكل: الإسلام وحضارته... وغيرها من الدراسات المنصفة.

## ثانيا: من مظاهر الانهيار الثقافي والحضاري في الأمة، الدخول في طور الانكماش والتحيز (تشخيصات من خلال نماذج)

لعل من أبرز عوامل انحسار المد الثقافي والحضاري في الأمة هو الانقلاب الذي وقع على مستوى الوعي والفكر الاجتهادي الذي كان سائدا في الأمة في أجيالها الثلاثة وحتى عصر الأئمة «المؤسسين» أصحاب المذاهب، ليركن الناس بعد ذلك إلى الجمود والتقليد، وحيث استكملت الفرق والمذاهب بناءها، فغدا التحيز للمقولات والتعصب لها ولو كانت مرجوحة وضعيفة السمة الغالبة في العصور اللاحقة، وسحب البساط كليا من تحت كل حركة اجتهادية تجديدية والتي غدت استثناءات نادرة بعد أن كانت أصولا مؤسسة. إننا نعتبر مظاهر التحيز التي غدت بنيوية ومزمنة في كيان الثقافة الإسلامية وتجلت في علوم كثيرة منها، مسؤولة إلى حد كبير عن تقليص دائرة الرؤية إلى طبيعة الرسالة ووظائف وتكاليف الأمة، وهي تكاليف جماعية منوطة بالأمة تماما كما أنيطت التكاليف الفردية بالأفراد. لكن غلبة الفقه والنوازل الفردية والمصالح السياسية الخاصة وانحسار الرؤية الكونية الإنسانية... كل ذلك عطل الاهتمام بشيء اسمه «فقه التكاليف الجماعية» الذي كان من المفروض أن يسهم في الحفاظ على كيان الأمة وعلى عطائها ودورها التشاركي والتفاعلي مع الغير..

وقبل أن نعرض لبعض النماذج، نشير كذلك إلى أن هذه العلوم إنما نشأت حول النص، لكن تداولها التاريخي أبعدها عنه وبدل أن يكون شاهدا عليها تنبثق منه تصورا ومنهجا، أصولا وفروعا تدور معه حيث دار، تعكس خصائصه وقيمه ومعانيه التي تمنحها قوة البقاء والعطاء في ساحة التدافع الكوني. بدلا من ذلك، نجد أن النص تحول فيها إلى شواهد، وقرئ قراءات عضين، وأضحى حلبة استشهاد واستدلال على مقولات ناجزة وتصورات قائمة لا ينقصها إلا شواهد قرآنية أو حديثية. وهكذا كان التحول والانتقال من «أصول تؤسس المعرفة إلى أصول أسستها المعرفة.» وأدى ذلك إلى استقلال تلك العلوم، فأضحت كيانات مغلقة بكامل طقمها المفاهيمي لا تكاد تنفتح على بعضها، فكيف تنفتح على غيرها لتحقيق مراد النص ومقصده. وقد شهد التاريخ حالات صراع واحتراب حادة، بسبب التحيزات المضمرة أو الصريحة والتي كان العامل السياسي حاضرا فيها، كذلك تغليبا لجانب على آخر.

آفة أخرى تتضاف إلى ما تقدم وهي أنه لم ينظر في بناء هذه العلوم إلى مصادر المعرفة في تكاملها، بحيث تعتمد بشكل متواز نصا وعقلا وواقعا، فغالبا ما نجد هيمنة جانب على آخر، الأمر الذي يبرر تضخم نزعات نصية مغلقة على حساب العقل ودوره في التدبر والتفكر والاجتهاد، وعلى حساب الواقع ودوره في تكييف الأحكام. أو تضخم نزعات عقلية أو واقعية على حساب إرشاد النص وهدايته وتصويبه وتسديده، فهو المطلق وما عداه نسبي متغير. ساعد على ذلك أيضا تصنيف العلوم إلى عقلية ونقلية، وظاهرة وباطنة، وعادية وتعبدية، وشريعة وعقيدة، والتمييز بين علوم دينية شريفة وعلوم دنيوية وضيعة مما زهد الطلاب في هذه الأخيرة فضاعت بذلك حضارتهم ودالت دولتهم ولم يستطيعوا نصرة دينهم..

ولئن كانت هذه التقسيمات محكومة بظرفيات تاريخية نشأت فيها فرق ومدارس معينة، ومحكومة بتبسيطات منهجية تربوية تعليمية، فإن تداولها التاريخي للأسف جعلها تستقر على ما هي عليه من غير إدراك لناظم ينتظمها إلى أصل كلي مهيمن ومصدق.

نلاحظ كذلك أن دوائر هذا التحيز متعددة ويمكن رصدها من زوايا مختلفة:

- من جهة تعظيم وتشريف كل طائفة لعلمها ومعارفها التي هي عليها وهي من صنع أيديها وعقولها فتحولت بذلك إلى أصل والباقي تبع لها.
- من جهة التفرق إلى طوائف ومذاهب شتى داخل العلم إلى حد التطاحن والتبديع والتفسيق والتكفير.
- من جهة استقلال كل علم بمفرداته واصطلاحاته ومناهجه وكأنه كيان مكتمل العدة والعتاد لا علاقة له بغيره إلا من حيث تبعية هذا الغير له.
- من جهة هيمنة مظاهر التجريد والصورية والتكرار ولنقل التاريخية على مباحث هذه العلوم وانحسار الفقه العملي والواقعي المتجدد بتجدد الزمان والمكان... الخ.

وقد ساهم ذلك كله في انفراط الناظم المنهجي الذي يربط دوائر العلوم كلها بالوحي الملهم والمسدد. الذي بإمكانه أن يقوم مظاهر التحيز والقصور فيها، ويحدد نسب التكامل والتواصل فيما بينها ومع غيرها من العلوم الإنسانية والطبيعية، كما يجدد فاعليتها ويضمن استمراريتها بما يزودها من طاقة وقوة دفع لا تنضب؛ لأنها تمتح من معين مطلق ولا متناه من الإمكانات.

ولنبدأ نماذجنا هذه بالأصل الأول وهو "علم أصول الدين" مع نص له دلالات كثيرة، يقول الشريف الجرجاني في مقدمة شرحه كتاب "المواقف" للإيجي: "إن أنفع المطالب حالا ومآلا، وأرفع المآرب منقبة وكمالا، وأكمل المناصب مرتبة وجلالا وأفضل الرغائب أبهة وجمالا هو المعرفة الدينية والمعالم اليقينية؛ إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى. وعلم الكلام في عقائد الإسلام من بينها، أعلاها شأنا وأقواها برهانا وأوثقها بيانا وأوضحها تبيانا، فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتناصها واقتباسها، بل هو كما وصف به رأسها ورئيسها[1]." عندنا هنا اختزال للعلوم الدينية في علم الكلام أو العقائد، ولو توقف الأمر هاهنا لهانت المسألة، لكن عندما نلج مباحث هذا العلم وفرقه ومذاهبه وأحزابه، نجد أن جهودا عظمى أنفقت على مدى أجيال وقرون في تاريخ الأمة لم تعد عليها بنفع يذكر، بل بتحويل ساحة الصراع إلى الداخل بعد أن كانت موجهة إلى درء شبهات الخصوم، ومن تم إحداث الشرخ الهائل في كيان الثقافة الذي أقعدها إلى الأرض وحول فيها وجهة البحث التي كانت تؤهل الأمة إلى الإمامة إلى وجهة ذات أنفاق وسراديب تشدها إلى الخلف.

يبين لنا صاحب "الملل والنحل"، عبد الكريم الشهرستاني تحيز أصحاب المقالات إلى مقالاتهم مهما ضعفت وصغرت، وحرصهم الشديد على التميز بها وكونهم لا يستندون إلى منهج في تعديد الفرق. فليس لهم أصل أو نص أو "قاعدة مخبرة عن الوجود" و"ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عُدَّ صاحب مقالة، وإلاّ تكاد لا تخرج المقالات عن حد الحصر والعد". فلما كان لابد "من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة"، اجتهد الشهرستاني –كما يقول-: "على ما تيسر من التقدير وتقدر من التيسير" حتى حصرها في "أربع قواعد هي الأصول الكبار" وهذه القواعد كما عددها هي (الصفات والعدل فيها)، (القدر والعدل فيه)، (الوعد والوعيد والأسماء والأحكام)، (السمع والعقل والرسالة والإمامة)، وكل قاعدة تندرج تحتها جزئيات كثيرة. وحصر كذلك كبرى الفرق الإسلامية في أربع (قدرية، وصفاتية، وخوارج، وشيعة) وتتشعب كل فرقة إلى أصناف تصل إلى ثلاث وسبعين فرقة[2].

---

(1) انظر: المواقف للإيجي بشرح الجرجاني (مقدمة الشارح). تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل. ط1. (1412هـ/1997م). ج1. ص6-5.

(2) الشهرستاني. الملل والنحل. بيروت: دار الفكر. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. ص13-12.

وهذا الرقم هو الذي تمسك به أكثر "عبد القاهر البغدادي" في تعداده للفرق الكلامية بمطابقة كاملة لا تخلو من تكلف مع تركيز بالغ على "الفرقة الناجية" ومن هو مشمول بالنجاة فيها ومن ليس بمشمول من الفرق المبتدعة الأخرى: كل ذلك استناداً إلى حديث تفرق الأمة والفرقة الناجية. فعد من الفرق اثنتين وسبعين ليجعل "الفرقة الثالثة والسبعون هي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث دون من يشتري لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم ومتكلموا أهل الحديث منهم كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته، وعدله، وحكمته، وفي أسمائه وصفاته، وفي أبواب النبوة والإمامة، وفي أحكام العقبى، وفي سائر أصول الدين. وإنما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الأحكام، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق وهم الفرقة الناجية (...) فمن قال بهذه الجهة التي ذكرناها ولم يخلط إيمانه بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الأهواء فهو من جملة الفرقة الناجية إن ختم الله له بها، ودخل في هذه الجملة جمهور الأمة وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري أهل والظاهر[1]."

ولسنا بصدد تتبع صحة الحديث، وقد فعل البعض، ولا بصدد تتبع تعداد الفرق وانسجامها مع الرقم سواء كان دالا على الكثرة أم على الحصر. ولكن قضايا كثيرة قيل فيها الاتفاق وهي محل نزاع وتعصب للرأي أو الأثر بين أصحاب المذاهب المذكورة لدرجة التفسيق والتكفير. ولنبق داخل دائرة "الكلام" لننقل عن محقق "مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري. قوله بأن "الحنابلة حاولوا أن يمنعوا الخطيب البغدادي (توفي 413هـ) من دخول المسجد الجامع ببغداد؛ لأنه كان يذهب مذهب الأشعري، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يضطهدون ويساء إليهم. وقد تحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوي النفوذ وهو القشيري (توفي 514هـ) ووقع بسبب ذلك قتال في الشوارع واضطر القشيري إلى ترك بغداد[2]"، بل رغم بيان الإمام الأشعري الذي جاء فيه: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل –نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته– قائلون، ولمن خالف قولُه قولَه مجانبون: لأنه

(1) البغدادي. الفرق بين الفرق. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1405هـ/1985م). ص20-19.

(2) أبو الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط2. (1389هـ/1969م). مكتبة النهضة المصرية. ج1. ص26.

الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال[1]". رغم ذلك لم يسلم متابعة وتضييقا من أهل الحديث، وكما قال المحقق: "والظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أبا الحسن الأشعري لما ظهر بمذهبه هذا الذي حاول به أن يوفق بين مذهب أهل السنة والعقل بما كان يتوقع، إما لأن نشأته في أحضان المعتزلة لم تكن لتزيل عنه أوهامهم وشكوكهم، وإما لأنهم يمقتون مذاهب المتكلمين ولا يقبلون أن يلفظوا بعبارة من عباراته[2]". وقس على هذا الخلاف بين الشافعية والأحناف خصوصا بما حبلت به كتب الكلام والفقه والأصول.

في علم آخر كعلم الحديث، مثلا، نقرأ ما ذكره الخطيب البغدادي في شرف هذا العلم وتفضيله على غيره لارتباطه بحديث رسول الله ﷺ وشرف أهله تبعا لذلك. يقول: "وقد جعل الله تعالى أهله أركان الشريعة وهدم بهم كل بدعة شنيعة، فهم أمناء الله من خليفته، والواسطة بين النبي ﷺ وأمته، والمجتهدون في حفظ ملته، أنوارهم زاهرة، وفضائلهم سائرة، وآياتهم باهرة، ومذاهبهم ظاهرة، وحججهم قاهرة، وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه أو تستحسن رأيا تعكف عليه سوى أصحاب الحديث. فإن الكتاب عدتهم والسنة حجتهم والرسول فئتهم وإليه نسبتهم، لا يعرجون على الأهواء، ولا يلتفتون إلى الآراء، يقبل منهم ما رووا عن الرسول وهم المأمونون عليه، والعدول حفظة الدين وخزنته وأوعية العلم وحملته (...)، وهم الجمهور العظيم وسبيلهم السبيل المستقيم، وكل مبتدع باعتقادهم يتظاهر، وعلى الإفصاح بغير مذاهبهم لا يتجاسر، من كادهم قصمه الله ومن عاندهم خذله الله، ولا يضرهم من خذلهم، ولا يفلح من اعتزلهم...[3]."

فهذا النص كسابقه من حيث الانتصار لهذه الفئة، وإن حاول البغدادي -رحمه الله- نفي التحيز عن هذه الفئة وإلصاقه بالفئات الأخرى فقد كان في الواقع يثبته ويقرره. ولا شك أن كثيرا من المحدثين عظماء ونوادر قل أن يجود الزمان بمثلهم بما حباهم الله من ملكة الحفظ والفهم وخدمة الحديث الشريف كالإمامين البخاري ومسلم وأصحاب السنن وغيرهم -رحمهم الله-. لكن الانتساب إلى الحديث لا يخول كل تلك الأفضلية والشرف على من تبقى. وإلا فما قدر وشرف المشتغل بالتفسير وهو ينسب إلى القرآن الكريم. وقدر وشرف القراء وهم ينسبون إلى القرآن الكريم. وهذا بالفعل ما يشير إليه الإمام السيوطي في مقدمة "الإتقان في علوم القرآن" الذي

---

(1) المرجع نفسه. ج 1. ص24.

(2) المرجع نفسه.

(3) الخطيب البغدادي. شرف أصحاب الحديث. (انظر المقدمة).

جعله مقدمة لتفسيره وأثنى عليه ثناءً بالغا، وأهميته طبعا هي من أهمية مادته الدائرة حول القرآن الكريم، يقول: "وبعد فإن العلم بحر زخار لا يدرك له من قرار، وطود شامخ لا يسلك إلى قنته ولا يصار، من أراد السبيل إلى استقصائه لم يبلغ إلى ذلك وصولا، ومن رام الوصول إلى إحصائه لم يجد إلى ذلك سبيلا، كيف وقد قال تعالى مخاطبا لخلقه: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء: 85)، وإن كتابنا القرآن لهو مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء، وأبان فيه كل هدى وغي، فترى كل ذي فن منه يستمد وعليه يعتمد، فالفقيه يستنبط منه الأحكام ويستخرج منه الحلال والحرام، والنحوي يبني منه قواعد إعرابه ويرجع إليه في معرفة خطأ القول من صوابه، والبياني يهتدي به إلى حسن النظام، ويعتبر مسالك البلاغة في صوغ الكلام، وفيه من القصص والأخبار ما يذكر أولي الأبصار، ومن المواعظ والأمثال ما يزدجر به أولي الفكر والاعتبار إلى غير ذلك من علوم لا يقدر قدرها إلا من علم حصرها[1]ر. وكل كلام السيوطي حق في القرآن الكريم لكن -وكشأن السنة النبوية- ليس كل مشتغل بعلومه يعطي كل كنوزه وأسراره. أو يرفع من قدره ومقامه على من سواه ممن يشتغل بعلوم أخرى تتعلق بالإنسان أو الكون والطبيعة أو غيرها من الخلائق والآيات البينات في الكتاب المسطور كما في الكتاب المنظور.

ونختم هذه النقول بنقل عن الإمام الشوكاني في "إرشاد الفحول" يبين لنا تحيزه كذلك لعلم الأصول بجعله إياه مركزا وقطب رحى، يقول: "وبعد فإن علم الأصول لما كان هو العلم الذي يهوي إليه الأعلام والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما تراه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول وإن تبالغت في الطول. وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا في الرأي رافعا له أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية[2]". والنص واضح في تقريراته ومبالغاته لا

(1) السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. بهامشه إعجاز القرآن للباقلاني. عالم الكتب. ج1 ص3-2.

(2) الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق سعيد البدري. مؤسسة الكتب الثقافية. ط4. (1414هـ/1993م). ص16-10.

يحتاج إلى مزيد من التعليق والبيان..

فإن قيل، هذه ديباجات عادية يستهل بها العلماء كتبهم فيكون فيها عادة شيء من التحيز إلى العلم الذي برعوا فيه أكثر. قلنا هذه ديباجات تمارس استقطابا حادا على قارئها وخصوصا من المتعلمين، فترسخ لديهم مع استمرارها بالتداول التاريخي ومناهج التلقين التقريرية دونية العلوم الأخرى. كما تؤسس في هذه العلوم ذاتها تمركزا حادا في مصطلحاتها ومفاهيمها التي اختلط فيها الأصيل بالدخيل أو وجهت دلالاتها وجهات مختلفة ومتحيزة كذلك. فعلم الكلام له قاموس اصطلاحي خاص (الجواهر، الأعراض، الأجسام، القدم، الحدوث، واجب، الوجود، ممكن الوجود، الذات، الصفات، الأفعال...). والأصل في هذا العلم أن يزكي النفس والذات البشرية بالإيمان. ويقال مثل هذا في كثير من اصطلاحات الفقهاء والأصوليين والصوفية وغيرهم؛ إذ بدل أن تقرب العلم فتقيد به وتيسره، تغربه وتعسره وتفقده مقصده الأصل، وهو كونه خادما لأصل وليس أصلا.

إن تمركز العلم على ذاته يجعله يقلص إمكان انفتاحه على غيره من العلوم. وإن كان ممكنا في فترات تاريخية ما، أن يكون المفسر محدثا وأصوليا وفقيها ومتكلما، وأن يجمع إلى ذلك علوم طبيعية وكونية أو إنسانية، فإن هذا في أوج انحطاط الأمة الثقافي والحضاري لم يعد ممكنا البتة مع بلوغ الشرايين الرابطة والموصلة حالة من الانسداد مؤلمة، وإن كانت التخصصات الدقيقة الآن، لدى الغربيين بالأصل ثم لدينا بالتبع، قد أنهكت المعرفة والثقافة وأفقدتها خصائص وقيم التواصل والتكامل والتكافل الحقيقي، وباتت الحاجة ملحة إلى ضروب من التركيب جديدة بعد عمليات التفكيك المتمركزة حول نماذج معينة والمدمرة للثقافة والقيم الإنسانية. فإن ثقافتنا غير مؤهلة للقيام بشيء من ذلك وإن كانت أصولها تدعو إلى ذلك. فظاهرة التحيز في العلوم لزمتها ظاهرة سلبية أسوأ وهي التكرار والاجترار في كل علم، ظاهرة ملحوظة بشكل بارز في هذه العلوم إلى الآن ومساهمة بشكل أساس في الوهن الثقافي والحضاري العام. هذا مع استثناء الجهود والإضافات النوعية وإن ندرت كصنيع الإمام الشاطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وابن خلدون، وابن رشد.. وغيرهم، إلى المدارس الإصلاحية الحديثة في شرق العالم الإسلامي وغربه. لكن "لا يمكن للعلوم أن تكون رافدا للنهضة الحضارية والثقافية في الأمة ومساهمة في المعمار الكوني، وحركة التجديد والإبداع فيها استثناءات منقطعة وليست أصلا مطردا، خصوصا

إذا علم أن هذا الانقطاع يمتد عبر قرون كتلك التي تفصل الشاطبي عن الشافعي وكتلك التي تفصلنا عن الشاطبي وقل مثل ذلك في باقي الاستثناءات الأخرى".

فعلم الأصول مداره عموما على رسالة الإمام الشافعي يبعد قليلا أو يقترب بحسب هذا المذهب أو ذاك لكن حول القضايا نفسها دون تجديدات جوهرية تراعي التحولات النوعية والكمية داخل كيان الأمة وخارجها والتي تحتاج إلى أن تكون مشمولة بهذه الأصول. وخاصة قضايا الحقوق والحريات والعلاقات والأمن وغيرها. وعلم الحديث مداره حول مقدمة ابن الصلاح شرحا واختصارا ونظما دون القدرة على تحويل الحديث إلى مصدر للمعرفة والحضارة، مغذي لكل العلوم وفق تصنيف موضوعي جديد، مثلا، ليس بالضرورة هو التصنيف الفقهي وحده. وعلوم القرآن تدور على البرهان والإتقان، وما تعلق بتاريخ القران أكثر من نصه والدربة على الفقه فيه والاستنباط منه والاستعانة في ذلك بالمعارف والعلوم الحديثة. وأصول الدين أو علم الكلام مداره كذلك على مقالات الإسلاميين تقترب أو تبتعد، لكن ليس إلا في تزكية اتجاه الفرقة والتحيز، دون القدرة على إعطاء مفهوم التوحيد في بعده الإيماني التوقيفي أبعادا أخرى تم إهمالها وفصلها عن هذا الأصل وهي إنما منه انبثقت. فوحدة الأمة الاجتماعية والسياسية والثقافية هي من وحدتها العقدية، وعلوم الكون والإنسان التي تعكس وحدة الخلق، هي دليل وبرهان التعرف على الخالق وتوحيده. وكذلك دوران الفقه على تاريخ المذاهب الفقهية وقلّ أن نجد جهة تعمل على تكوين وتخريج فقهاء يجتهدون لعصرهم ولا يغتربون في عصور غيرهم. فلا ندرس ولا ندرس من العلوم إلا تواريخها، أما جوهر العلم وإنتاجه فهذا أبعد ما يكون.

وفي جملة، فإن الثقافة الجامعة لهذه العلوم والمعارف التي ذكرنا نتفا منها لم يمارس فيها ضرب من التجديد في بنياتها العميقة بالشكل الذي تستعيد به فعاليتها وتستأنف به رسالتها. وما ينبغي التنبيه إليه هنا، هو "أننا لا ننطلق في هذه الدعوة من منطلق عدمي ينفي الجهود السابقة ويحجب الصور المشرقة والاجتهادات المبذولة في هذا العلم أو ذاك، أو يقلل من قدر ومكانة علماء وسلف الأمة. بل هي دعوى ودعوة مبنية على اعتراف واستئناف. اعتراف بكل الجهود السابقة وخاصة الكتب ذات الطابع المؤسس والمؤثر كالتي ذكرنا نماذج منها؛ إذ لولا هذه الجهود لما أمكن النظر إلى ما بعدها أو استشرافه فالفضل الأول إليها. وأما الاستئناف فلأنه الأصل، تجديدا واجتهادا وتفكرا وتدبرا بما يحقق تدين الإنسان في هذه الأمة واستخلافه وشهادته وخيريته وتحققه بالتكاليف المنوطة به فردا وجماعة".

## خاتمة

نعتقد أن هذه الأمة استنادا إلى وحي ربها المنزل في كتابه العزيز ما تزال تملك من القدرة على التغيير والتأثير ما ملكته في السابق، وتملك من القدرة على الإصلاح ما به أصلحت الناس ابتداء. وإن كنّا ركّزنا في البحث على مشكلات الأمة في ذاتها وفي تواصلها، فللنهوض بها مجددا لتواصل أفضل وخصوصا في عالم لم يعد له قصد ولا معنى من الوجود بعد أن دالت كل فلسفاته الوجودية، فلم يبق منها إلا أثر، وتلاشت كينونة الإنسان تحت آلات الإنتاج والربح والاستهلاك الرهيبة. وهنا يمكن للأصل التوحيدي في كل أبعاده أن يعطي لحياة الإنسان معنى ولأفعاله قصدا وغاية. كما يمكن لأخلاق وقيم رسالة الختم أن تزود العلم والعقل بالرشد والصواب في علاقتهما بالكون والإنسان، فيعمرا ولا يدمرا ويحييا ولا يفنيا، وأن ترد للإنسان باعتباره ذاتا وكينونة، مركزه كمنتج للثقافة وصانع للحضارة وليس هامشا من هوامشها. بحيث تستثمر في ذلك نظريات الاستخلاف والتسخير.. وفلسفة العمران والتعمير.. انطلاقا من رؤية قرآنية كلية لفلسفة الوجود الإنساني وللعلوم والمعارف الميسرة وللكون المسخر.

نعتقد أخيرا أن انخراط الثقافة الإسلامية في القضايا الكونية والإنسانية المشتركة بإمكانه أن يلعب دورا مهما في تحريرها من التحيّزات المختلفة، خاصة إذا اصطحبت في هذا الانخراط نفسا إصلاحيا تجديديا ذاتيا وفق المنظور الذي ألمحنا إلى صور منه، انطلاقا من الأصول الكلية المستوعبة (التوحيد والعدل والحرية). واستشعارا بالقدرة على العطاء في الأفق العالمي لافتقاره إلى ما نملك ولا يملكه، كافتقارنا ونحن في حالة الضعف إلى ما يملك ولا نملكه.

# مرتكزات منهجية في المراجعة العلمية لعلـوم القـرآن وتفسيـره وبلاغتـه

د. محمد إقبال عروي
أستاذ علوم القرآن ومناهج التفسير والبلاغة
مستشار بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت

## محددات الورقة

تسعى هذه الورقة إلى تقديم مجموعة من الاستدراكات على بعض موضوعات علوم القرآن وتفسيره وبلاغته، وذلك من أجل إنجاز مراجعة منهجية قد تكون مفيدة في صياغة مشروع شامل ومتكامل لإصلاح تلك العلوم، أو تقديم مقررات دراسية لطلبة الجامعات.

وأشير، ابتداءً، إلى أن هذه الورقة المعدة تنطلق من المحددات الآتية:

- النظر في العلوم الإسلامية لا يؤتي أكله إلا من خلال نظرية عامة في المراجعة، تقوم على أسس منهجية وعلمية كلية، وتقوم بها مؤسسات علمية ومجموعات بحث وورش عمل متخصصة.

- الدعوة إلى مراجعة علمية للعلوم الإسلامية لا تلغي الإيجابيات الكثيرة التي حققتها تلك العلوم على مستوى الفهم والتلقي، وإيجاد البيئة المعرفية الملائمة لحسن الفهم والتنـزيل، بل إن المراجعة تستصحب معها تلك الإيجابيات في أسسها المعرفية والمنهجية وتعممها. وأكثر من ذلك فإن الدعوة إلى المراجعة، إنما من أجل أن تظل شجرة تلك العلوم مورقة طيبة تؤتي أكلها كل جيل بإذن ربها.

- لا علاقة للدعوة إلى مراجعة العلوم الإسلامية بما يتداول في الفكر العربي المعاصر من مواقف ومذاهب تلبست لبوس «القراءات المعاصرة» و«العلمية»، بل إن المراجعة مسلك منهجي ومعرفي إسلامي البيئة والغايات.

## أولا: إشكالات منهجية ومعرفية في علوم القرآن والتفسير

1. معظم تعريفات علوم القرآن ومنهجها وموضوعاتها هو مما يتوجه إليه الإشكال والاستدراك، فما هي أسباب ذلك؟ وما هي نتائجه على عقول الطلبة والباحثين؟ وماهي آليات مراجعته؟

لنأخذ مثلا علم التفسير، فقد عرفه الزركشي بقوله: «هو علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبة، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك[1].»

ويعرفه السيوطي بقوله: «هو علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها[2].»

ونجد تعريفات شبيهة بهذا في مختلف المؤلفات المهتمة بالموضوع قديما وحديثا.

إن هذه التعريفات:

- ترفع من شأن قضايا أقصى ما يمكن أن يقال عنها إنها من تتمات العدة الإجرائية للعملية التفسيرية، أو هي من الموضوعات المعرفية التي شكلت بناء علوم القرآن، ولا صلة لها بالتفسير باعتباره عملية تدبرية لإبراز مقاصد الحق إلى هداية الخلق إلا بمقدار المشترك الموضوعي بينهما وهو خطاب القرآن في بنيته اللغوية والصوتية والأدائية وتشريع الأحكام.
- تجعل موضوع علم التفسير هو موضوع علوم القرآن نفسه، وهذا لا يجوز.
- تعطي الأهمية لعناصره التي استحوذت تاريخيا على التفسير، وحولته من مجال لإبراز هدايات القرآن وتجلية مقاصده إلى مجال لاستعراض المهارات المعرفية للمفسرين.
- تغيب الهدف الأعلى من التفسير، والذي يتمثل في إبراز مقاصد القرآن الكريم وهدايته للخلق في مختلف مناشط الحياة.

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نظفر بتعريف معرف لعلم التفسير حقيقة في ثنايا تلك التعريفات،

---

(1) أبوحيان، البحر المحيط، ج/1، ص13.

(2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن»، ج1، ص169.

فأين هو بعد إبراز هداية القرآن للخلق، وجعلهم على دراية بمراده الحكيم في عقائده وتشريعاته وأخلاقه؟

وإن أي طموح اليوم لصياغة تعريف دقيق لعلم التفسير يتعين أن يجعل أهم مقوماته إبراز مقاصد القرآن، حتى ليغدو من المقبول إلى أبعد الحدود القول: «إن علم التفسير هو بيان مقاصد القرآن للإنسان والاهتداء بها».

ولعله من الشروط المنهجية والمعرفية اللازمة ليكون تعريف علم التفسير خادما لمراده أن يجتهد في إضافة بيان مقاصد القرآن ضمن المقومات الأساسية للمفهوم.

وهنا نصل إلى الإشكال الثاني في مفهوم علم التفسير:

2. تحويل الخطاب القرآني من منهج في التفسير إلى مادة للتفسير، وهذا أدى إلى آثار نفسية ومعرفية وحضارية يلحظها القارئون لقضايا علوم القرآن والتفسير قراءة فحص واستشكال.

فقد ظهر للمفسرين أن القرآن يمثل مادة للتفسير في ألفاظه وتراكيبه ومعانيه وعقائده وتشريعاته، فانتهجوا سبيل تفسيرها. واستثمروا معارفهم المتنوعة في الكشف عن كنوز وذخائر من المعلومات والآراء والمذاهب ما بين مقتصد ومغال.

وأهملوا، في سياق تلك الحماسة، الانتباه إلى أن السياق الوحيد الذي وردت فيه كلمة «تفسير» في الخطاب القرآني، إنما تعارض مفهوم التفسير عندهم، فهم يجعلون القرآن مادة للتفسير، بينما سياق الآية يجعل القرآن منهجا في التفسير، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ (الفرقان: 33).

ولم يقع التنبيه على هذا الأمر في علوم القرآن والتفسير، بحسب اطلاعي المتواضع ونظري الكليل. والخلاف بين، والفرق واضح، فأن يكون القرآن مادة للتفسير، فالباب ينفتح على شرح مفرداته وتراكيبه، وتوظيف مختلف العلوم للإبانة عن دلالته وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده وأحكامه وقصصه، لكن أن يكون القرآن هو التفسير، فهذا يعني أن يتحول إلى منهج وأداة به نقرأ الواقع والحياة والماضي والحاضر والمستقبل، ونحلل به طبيعة أزماتنا الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبه نهتدي في العلاقة بين الفرد ونفسه والفرد وأسرته والزوج وزوجته والحاكم والمحكوم والإنسانية جمعاء، والإنسان في علاقته

بالبيئة والموارد الطبيعية وحقوق الأجيال في التنعم بها وافرة غير منقوصة، سليمة غير مضرة.

وقد غاب هذا إلا ما ندر، ولذلك، فلك أن تحصي الكثير من المصنفات والعلماء الذين اعتبروا القرآن مادة للتفسير، ولك، في المقابل، ألا تجد، إلا في حكم النادر، من اعتبر القرآن منهجا وأداة في التفسير.

ونحن حين نروم اليوم بسط الإشكالات والعمل على إيجاد حلول لواقع أزمة العلوم الإسلامية، فيتعين البدء بهذه المحددات المنهجية، وتحويلها إلى مقررات دراسية للطلبة. انطلاقا من المبدأ المنهجي الآتي: «القرآن منهج في التفسير وليس مادة للتفسير».

والمجال رحب لتحديد مجموعة من القضايا والأوضاع والمشكلات والظواهر، ثم تحليل منهج القرآن في النظر إليها، من مثل:

دور الإنسان في صناعة التاريخ؛ الأمن وشروطه وشموليته في القرآن الكريم؛ اعتبار الإنسان أساس التنمية في القرآن الكريم: الآخر ومنهج التعامل معه في القرآن الكريم: الرحمة للعالمين في القرآن الكريم؛ مركزية دور الأسرة في رعاية القيم الإسلامية في القرآن الكريم؛ مسؤولية الراعي والرعية في إحقاق العدل والمساواة والأمن في القرآن الكريم. وغيرها...

3. اتخاذ حقل التفسير وعلوم القرآن وبلاغته مجالا لاستعراض المهارات العلمية للمفسر والبلاغي، وقد ترتب على ذلك نتائج منهجية ودراسية في غاية الخطورة، منها أن تحول هذا الوضع الاحتفائي (الاحتفالي) بالمعرفة الذاتية للمفسر إلى عنصر فعال في تقسيم مناهج المفسرين؛ إذ صارت المهارات العلمية والبضاعة المعرفية للمفسر مدخلا إلى القول بتنوع مناهج المفسرين (منهج نحوي، فقهي، بلاغي، صوفي، كلامي..)، بينما لا تنوع بينها من حيث الجوهر المنهجي والنظر المقاصدي في الخطاب القرآني. فهي متعددة في أدواتها الإجرائية، ما بين علوم آلة وفقه وبلاغة وتصوف، أما مآلاتها فهي واحدة، حيث تضخمت المادة المعرفية والأدوات التحليلية التي يتقنها المفسر، وخفتت بيانات القرآن ومقاصده في التزكية الذاتية والمجتمعية..

ولا نتائج مقاصدية حميدة ترتجى من وراء هذا الوضع إلا بتوجيه النقد إلى هذا السياج المعرفي العام الذي أحيط بالقرآن الكريم من خلال كتب التفسير وعلوم القرآن، والذي صار شرطا في فهمه، ومعيارا لصوابية أي رأي في آياته ومعانيه. وذلك من خلال: «اعتبار السياج المعرفي والثقافي

المحيط بالقرآن الكريم إنتاجا بشريا وكسبا معرفيا يقبل الصواب والخطأ.

– اتخاذ التفسير وعلوم القرآن مرتعا لتخصيب مجموعة من الثنائيات النظرية التي لا تحقق لها في الإمكان العقلي والتطبيق العملي، من مثل ثنائية النقل والعقل والأثر والرأي. والتفسير والتأويل، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني، وعربية القرآن وأعجميته، وقصصه وأحكامه، وهي ثنائيات ومقولات آتية من فضاءات معرفية أخرى فتن بها العقل المسلم ووقع في أسر تبديهها، بل أنشأ حولها صراعا، وكان ميالا، لعوامل نفسية وكوابح معرفية، إلى الانتصار لمعسكر دون آخر، ومن تجليات هذا الوضع:

– الانتصار لمعسكر الأثر والأثريين، واستهجان الرأي وأصحابه، موظفا، في الاستدلال على ذلك الميل النفسي والمعرفي، مجموعة من الأحاديث المفصولة عن سياقاتها، لتصير رغما عنها داعمة للقول بمشروعية منهاج الأثر والأثريين، وتقبيح منهج الرأي وأهله. مما استدعى من علماء المقاصد أن ينفقوا جهدا كبيرا في رفع الإشكال في الموضوع، وفي مقدمتهم الإمام الشاطبي، فقد اقتضى منه الوضع أن يبرز كيف أن موضوع الرأي والاجتهاد لم يوضع في سياقه الموضوعي، وإنما استدرج إلى سياق تاريخي يغلب عليه طابع الأحلاف والمذاهب والتصنيفات وتبادل الاتهامات، فخرج عن أن يكون نقاشا علميا من شأنه أن يستثمر الرأي والاجتهاد في خدمة مشروع الاهتداء بمقاصد القرآن، إلى كوابح معرفية ومسكنات عقلية تميل بالعقل المسلم إلى الركون إلى مطلقية كمال ما صدر عن السلف.

والوضع يقتضي الهروع إلى اعتماد المبدأ الآتي: «تقسيم التفسير إلى تفسير بالأثر وتفسير بالرأي هو إشكال تاريخي وليس معرفي أو منهجي».

– اقتصار استنباط التشريعات والهدايات من آيات الأحكام، واعتقاد أن القصص القرآني يرد للعبرة والموعظة فحسب، وقد أفقر هذا المنظور مصادر التشريع في القرآن الكريم، وجعل المفسرين، إلا في ما ندر، يغفلون عن استنباط التشريعات من قصص القرآن، وخاصة التشريعات التي تمثل كليات في سنن التاريخ ونهوض الأمم وسقوطها من مثل الاستبداد والظلم وحرية الرأي والاقتناع بالحجة وعدم أخذ الفرد بجريرة غيره، والتشريعات التربوية الموجهة لنفسية الإنسان نحو الابتعاد عن الحسد، والتعزيرات القاضية بإقبار كل مظاهر عقوق الوالدين، وجواز إعلان المرأة رغبتها في الزواج كما الرجل، والتشريعات المؤسسة لخلق التعاون والتحفيز وتقديم الخدمات

الاجتماعية مجانا، وغيرها من التشريعات التي يستنبطها العقل المتدبر للقصص القرآني.

وهذا يقتضي صياغة قاعدة تفسيرية على الشكل الآتي: «تشريعات القرآن تؤخذ من آيات الأحكام وقصصه سواء بسواء».

- توليد تلك الثنائيات لمعارف طابعها الغالب الخلاف والتعارض وتخطئة المذهب المخالف، سواء في تحديد المفهوم أم في التمثيل والاستشهاد، أم في صياغة الاستدلالات. فعلى سبيل المثال:

### 1. الناسخ والمنسوخ

وسنقصر الحديث هنا على مثال واحد. وهو المتصل بالإشكال الفقهي والحضاري المعاصر حول الموقف من الآخر. فقد أريد لمذهب القول بشرعية قتال الآخر بسبب كفره أن ينتشر في وسائل الإعلام انتشارا يشوش على الموقف السليم، وفصل العديد من الأقوال والأحكام والتحليلات عن سياقها التاريخي لتؤكد تلك المقولة، مع أن تحرير الإشكال، في بعده الفقهي، يضع الدارس إزاء موقفين:

أ. **الموقف الأول:** لا شرعية لمقولة قتال الكفار بسبب كفرهم، وإنما جاز قتالهم بسبب حرابتهم للمسلمين واعتدائهم عليهم. وهو الموقف الغالب في التراث الفقهي، ومفاده أن الكفار، حين يحاربون المسلمين، يصار إلى قتالهم استجابة للأمر الواجب في القرآن الكريم، وأن الأصل هو الحرية الدينية، انطلاقا من أن الآية الكريمة: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: 255) ناسخة. وغيرها من الآيات التي يستفاد منها الأمر بالقتال منسوخة.

ب. **الموقف الثاني:** شرعية قتال الكفار بسبب كفرهم، ظنا من هذا الموقف أن علة القتال والجهاد هي كفر الآخر، وغاب عنه أن العلة هي الحرابة، ومن ثم فالآية: ﴿قاتلوا...﴾ ناسخة، وآية ﴿لا إكراه في الدين﴾ منسوخة.

ويجد المسلم المعاصر نفسه حائرا بين هذين الموقفين والتفسيرين، وخاصة عندما يريد أن يفسر قوله تعالى: ﴿وقاتلو المشركين...﴾.

وفي هذه الحال، ورغبة في درك الفهم السليم، يتعين قراءة مختلف الآيات الآمرة بالقتال على ضوء مقاصد القرآن في العمران الإنساني، وسيتضح، حينئذ، أن من مقاصد القرآن الكبرى رعاية الحرية الفكرية والاعتقادية للإنسان، وانتفاء الشرعية عن أي جهة في إجبار الأفراد والجماعات

على الخضوع إلى فكر معين أو عقيدة محددة، وهذا المقصد متأصل بقوة في النصوص الشرعية من مثل قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾، التي أريد لها، خضوعا لمنطق شرعية قتال الكفار بسبب كفرهم، أن تصير منسوخة بآية السيف: ﴿وقاتلوا..﴾ مع أنها، كما يقول البحث التحقيقي في الناسخ والمنسوخ، آية محكمة ناسخة.

وعندما يخرق هذا المنطق مقصد الحرية الاعتقادية للأفراد والجماعات والأمم، فإن خرقه لمقاصد القرآن الأخرى يصير أمرا مستساغا، مثل من يحشر الآخر في خانة واحدة، ويوجه سلاح قتاله إلى مختلف الفئات والجماعات في مجتمعات «الكفار»، مع أن مقاصد القرآن الكبرى تقر بأن لا يؤخذ أحد بجريرة غيره، وألا يعاقب الأبرياء بصنيع المجرمين، وإلا صارت الحياة فوضى، واستحال قيام قواعد أخلاقية وقانونية. وحرصا من القرآن على تثبيت أركان هذا المقصد، تواردت الآيات على تقرير هذه القاعدة الحضارية، من مثل قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام: 166)، وقوله: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ (الطور: 19).

ومن المؤكد أن الخطاب القرآني يهدي إلى مقاصد، من مثل مقصد العدل والحرية الاعتقادية والمساواة الإنسانية، ونفي الإكراه في الدين، وإعمار الأرض... وعلى المفسر أن ينطلق من هذه المقاصد، وإذا بدا له أن قولا ما يتعارض مع هذه المقاصد، فليعلم بأن المقصد هو الحاكم، وليس أقوال فلان أو فلان؛ إذ لا يجوز أن يطالب القرآن الناس بقيمة من القيم المذكورة، ثم يأمرهم، في أي سياق، بتجاوزها أو خرقها، فإذا كان القرآن يقصد إلى نفي الإكراه في الدين، مثلا، فلن تجد في آياته الأخرى أمرا بقصر الناس على الدين وإرغامهم على القبول به بالقوة أو التهديد.

إن السياق المقاصدي للخطاب القرآني روح وقواعد ومبادئ، وهي محتاجة إلى أن تتحول إلى مقررات دراسية تدمج ضمن مواد العلوم الإسلامية بالثانويات والمعاهد والجامعات كي تصير ملكة لدى طلبة العلم والدعاة والوعاظ والباحثين. وإن في عدم إدراكها وتمثلها خطرا على فهم النص وتنزيله، وقد يكون إهمال الباحث والعالم والداعي والواعظ لنص من النصوص أو غفلته عنه مستساغا، وقد لا يؤثر على منهجه في العلم والبحث والاستدلال والدعوة، وإن كان الاستقصاء مطلبا لازما، ولكن إذا تم إهمال مقاصد القرآن، ولم توضع في الاعتبار الأول، فإن النتائج تكون سلبية منهجا وفهما وتطبيقا.

ومن أحسن ما ورد في إشكالية توظيف آلية الناسخ والمنسوخ توظيفا مخالفا لمقاصد القرآن الكريم وشريعته، ما كتبه د. أحمد الريسوني في سياق تأسيسه الأصولي للكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، فقد وقف عند قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: 14)، وأكد بأن هذا الأمر يتضمن دعوة صريحة إلى العفو والصفح عن الأعداء والخصوم والمسيئين، فيما يصدر منهم من إساءات وإذايات. وهذا المعنى جاء في كثير من الآيات الأخرى، كما في قوله جل جلاله: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (الشورى: 40).

واعتبره من الفضائل الخلقية الكلية، التي تصلح للأفراد والجماعات وفي جميع الأحوال والمجالات، واستغرب ذهاب بعض العلماء إلى أنها منسوخة بآية السيف.

وصاغ مجموعة من المبادئ في قوله: «والخلاصة أن الآيات الواردة في الصبر على الأذى والإساءة، وفي العفو والصفح والتجاوز، وفي قول الأحسن والدفع بالتي هي أحسن مع الأعداء ومع المسيئين، هي آيات محكمة كلية، باقية على إحكامها وعمومها، بل هي غير قابلة للنسخ أصلا، وخاصة مع تكاثرها وتواتر معانيها. فهي تشكل قواعد وسننا ربانية في السلوك الاجتماعي والدعوي[1].»

## 2. نسخ التلاوة وبقاء الحكم

وهذه القضية تبرز أثر المنطق وتقسيماته وتفريعاته العقلية والممكنة على مباحث علوم القرآن، فمادام هناك قسم من القرآن يتوفر على: بقاء الحكم والتلاوة، فيتعين وجود قسم ثان هو: نسخ الحكم والتلاوة؛ ومادام هناك قسم ثالث، وهو: بقاء التلاوة ونسخ الحكم، فالمنطق يقتضي وجود قسم رابع، هو: نسخ التلاوة وبقاء الحكم.

ثم لنتأمل هذا التعليل لحكمة وجود قسم نسخت تلاوته وبقي حكمه، هذا التعليل الذي يوضع بين يدي الطلبة، ويمتحنون فيه، ويعتقدون صوابه.

يقول الشيخ الزرقاني في «مناهل العرفان»: «إن نسخ الآية مع بقاء الحكم ليس مجردا من الحكمة، ولا خاليا من الفائدة حتى يكون عبثا، بل فيه فائدة أي فائدة، وهي حصر القرآن في دائرة

(1) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، إصدارات «روافد»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، رقم: 24، دجنبر 2009، ص126.

محددة، تيسر على الأمة حفظه واستظهاره، وتسهل على سواد الأمة التحقق فيه وعرفانه[1].»

ألا يحمل هذا التعليل في طياته بذور نقده ونقضه على حد سواء؟ فإذا اعتبرنا الهدف وراء نسخ التلاوة وبقاء الحكم هو حصر القرآن في دائرة محددة، وجعله مختصرا، فلماذا لم يتحقق ذلك مع العديد من الأحكام؟ حيث بقيت تلاوتها وحكمها ولم يؤثر ذلك في اختصار القرآن الكريم؟ ثم إذا كان الهدف، حقيقة، هو إيراد القرآن مختصرا؟ أليس العقل يقضي بأن يتم اختصار العديد من القصص التي جاءت مكررة، والحديث عن خلق السموات والأرض الذي لا تخلو سورة من إيراد طرف منه؟ فأن يشمل الحذف تلك الموضوعات التي لا تعلق لها بالأحكام العملية خيرمن أن يمس الحذف أحكاما تنفيذية؟

إن هذه الإشكالات تعن لمن يقوم بتدريس علوم القرآن للطلبة، ويتيح لهم فرص التأمل والتدبر والاستشكال.

وإن الخلل يعود، أساسا، إلى تفريخ تلك الثنائيات، وما نجم عنها من أقسام وفروع، ولا مخرج من هذه الأزمة إلا بإحكام القول في موضوع النسخ وأقسامه. من خلال المطلب الآتي: «إنجاز دراسة تاريخية لمراحل التنزيل والتشريع مناط فصل القول في إشكالية الناسخ والمنسوخ».

### 3. المحكم والمتشابه

إذا كان من معاني المتشابه الآيات التي يشبه بعضها بعضا في التركيب والأسلوب، فهذا يعني أن وضعها في الطرف المقابل للمحكم مجرد تكلف، ذلك أن التأمل في محكمات القرآن يهدي إلى أنها، هي الأخرى، ترد في نظم وتركيب وأسلوب متشابه، فهل لأنها متشابهة نخرجها من دائرة المحكم؟ وهل بقي المحكم سليما معافى من منهجية التأويل التي خصوها بالمتشابه؟ ألم يشمل التأويل المحكمات؟ وما لنا نقول التأويل وكأنه مخالف للتفسير؟ أليس التأويل هو التفسير عند بعضهم؟

إن الأمر قاض بالاحتكام، في موضوع المحكم والمتشابه، إلى القاعدة الآتية: «المحكم والمتشابه يفسران في ضوء الدلالة القرآنية قبل الدلالة الكلامية».

---

(1) الزرقاني. مناهل العرفان. ج2. ص218.

## 4. ألفاظ القرآن بين العربية والأعجمية

امتلأت صفحات كتب علوم القرآن والتفسير بنقاش طويل حول عربية القرآن الكريم، وموقع بعض الألفاظ من سلم تلك العربية، وكانت البداية من خلال صياغة السؤال الآتي: هل في القرآن ألفاظ غير عربية؟

ومع أن الموضوع لا تعلق له بفهم العقائد والأحكام والتحلي بتزكية النفس، فإنه ظل يتردد، ويستغرق جهدا عبر تاريخ طويل من الكتابة في موضوعات علوم القرآن والتفسير إلى عصرنا الحديث، بل أنجزت فيه أطروحات جامعية.

ومع أن عدد تلك الألفاظ المختلف فيها لا يكاد يتجاوز عدد رؤوس الأصابع، إلا أن العلماء والمفسرين وجدوا في الموضوع فرصة لاستثمار معارفهم اللغوية والتاريخية، ولم يكونوا في حاجة إلى ذلك باعتبار أن القاعدة تنص على أن الشيء يأخذ حكم الغالب، وأن عربية القرآن التي يستشهد بها من يتعصب لمقولة عموم عربية ألفاظ القرآن، إنما هي عربية اللفظ والتركيب والأساليب والصور، ولا ضير، في ظل هذه المنظومة المتآزرة، أن تكون هذه اللفظة أو تلك ذات أصول غير عربية، وينحل الإشكال، ويكون العقل المسلم في غنى عن إثارة الاستفسارات؛ لأن الأمر لا يخلو، حينه، من أن يكون إشكالات أحيل بها على إبهامات ترتد بالعقل إلى أعماق موغلة في التاريخ.

وهذا يقتضي الانتهاء إلى تسطير المبدأ الآتي: «ثنائية عربية القرآن وأعجميته تجسد الترف المعرفي والتاريخي، ولا تقدم معرفة في فهم مقاصد القرآن».

رفع ما عن الصحابة والتابعين من أقوال في التفسير إلى مقام المرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام، نفسيا وواقعيا، مما أحدث «قداسة» للأقوال رغم مرجوحيتها في ميزان النظر التفسيري والمقاصدي للخطاب القرآني.

وقد نتج عن هذه الرؤية:

أ. وجود أبواب في علوم القرآن تسمى تفسير الصحابة وتفسير التابعين، في حين أنها تؤول إلى منظومة منهجية واحدة باعتبار المحصلة النهائية، فالمولود واحد، وإن تعددت نسبته.

ب. ثبوت في النظرة إلى تلك الأقوال حتى ولو كانت تخالف مقاصد القرآن، مع العلم أن الرؤية المنهجية تقتضي تعيير تلك الأقوال بمعيار نظرة الشريعة إلى أقوال الناس، وهي نظرة

صيغت في قالب أصولي مفاده أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وما أقوال الصحابة والتابعين إلا أحكام تفسيرية غير خارجة عن مقتضى الصياغة الأصولية السالفة. ومن ثم، فالوضع شاهد بأن: «كل قول غير مسنود إنما هو اجتهاد بشري يخضع لحاكمية مقاصد القرآن».

ج. الخلط بين التفسير النبوي والتفسير بالحديث النبوي، فقد جرى العرف عند المفسرين أنهم، حين حديثهم عن تفسير الرسول عليه السلام للقرآن، أو إيرادهم للمرويات بين يدي تفسيرهم لآيات القرآن، يوردون نصوصا يعتبرونها، جميعها، داخلة ضمن التفسير النبوي، والحقيقة أن هناك فرقا دقيقا بين التفسير النبوي والتفسير بالحديث النبوي.

فالتفسير النبوي هو التفسير الذي يقدمه النبي -عليه الصلاة والسلام- في معنى لفظ أو آية، ويكون ذلك انطلاقا من سؤال الصحابة، أو من خلال توجيه السؤال إليهم تحفيزا لطاقتهم التدبرية. ومن ثم، فالتفسير النبوي يضم طرفين اثنين، طرف الآيات القرآنية من جهة، وطرف الرسول الكريم من جهة ثانية. أما التفسير بالحديث النبوي فهو عملية تدبرية يقوم بها المفسر (صحابيا كان أم تابعيا أم غيرهما) من خلال استحضار الحديث النبوي بين يدي تفسيره للآيات القرآنية، وهذا يعني أن التفسير بالحديث النبوي يشمل ثلاثة أقطاب: قطب الآيات، وقطب المفسر، وقطب الحديث النبوي.

وإذا كان التفسير النبوي، القطعي في وروده عن النبي عليه السلام، يمثل حجة، فإن التفسير بالحديث النبوي يحتمل الصواب والخطأ، وذلك من خلال مدى قدرة المفسر على إدراك المقومات الدلالية المشتركة بين نص الآية ونص الحديث، وتبين الشروط اللغوية والدلالية التي تشجع أو تعارض، تفسير هذا بذاك. ومعلوم أن هذه العملية دقيقة للغاية، فليس اشتراك النصين في إيراد لفظ أو معنى معين دليلا على صوابية الربط بينهما داخل سياق تفسيري واحد. لهذا فإن إصلاح المنهج في هذه الظاهرة التي أحدثت محاور دراسية تلقن للطلبة يقتضي الانتهاء إلى: مراعاة الفرق بين التفسير النبوي والتفسير بالحديث النبوي ضابط منهجي للتمييز بين درجات صوابية التفسير بالمأثور».

## ثانيا: مشكلات منهجية في علم بلاغة القرآن الكريم

مشكلات دراسة بلاغة القرآن الكريم لا تعد ولا تحصى، فهذا العلم يعاني: أولا: من تضخم مصطلحاته، ويعرف، ثانيا: أزمة في علاقة المصطلح بمفهومه؛ إذ نجد مصطلحات كثيرة لمفهوم واحد، وقد نجد مفهومات عديدة ومتباينة لها مصطلح واحد يسميها ويعينها، مما يوقع هذا الفن في كثير من الاضطراب. أما ثالث الأزمات: فتتمثل في ضعف اصطلاحية بعض «مفردات» هذا العلم و«أساميه»، وعدم توفرها على الشروط المعتبرة عند علماء الاصطلاح.

وفضلا عن ضعف اصطلاحيتها، فإنها تجسد «تعسفا» في حق الخطاب القرآني: لأنها تسند إليه صفات لا تحق ببيانه المعجز، ولا تليق بجلال الله وعظمته، وتخل بشرط «المناسبة المقامية» الذي نعتبره شرطا محوريا في مصطلحات بلاغة القرآن، وتلك رابع الأزمات.

ثم إن بعض البلاغيين، ممن اهتموا بهذا الفن قديما، كان يخلط بين المصطلح والغاية البلاغية من الأسلوب، فيسمي الأول باسم الثاني دون أن تتوفر فيه شروط الاصطلاح المعتبرة عند القوم، مما جسد أزمة خامسة في حقل بلاغة القرآن الكريم.

وهناك أزمة خطيرة تفتك بهذا العلم، وتهدده بالزوال، ولعلها الأزمة السادسة، وتتعلق بفصل فنون البديع عن أهدافها البيانية والمعنوية بالنسبة للخطاب والمتلقي، حتى أضحت فنونا شكلية معيارية تتميز بالنظرة الجزئية، ولا تقوى على أن تبرز سر استعمال هذا الفن البديعي دون ذلك، وفي سياق دون آخر.

وليست هذه آخر الأزمات التي يحياها علم بلاغة القرآن، بل إنه عايش أزمة سابعة ارتبطت حتى بمحاولات إصلاحه، تلك المحاولات التي قادها السجلماسي وابن البناء المراكشي، وهي النزعة المنطقية في معالجة فنونه، ودراسة شواهده، وطغيان النسقية المنطقية على حساب النسقية البيانية القائمة على التذوق، والملحوظة، واقتضاء المعنى للفن البديعي.

هذا إضافة إلى أزمة تجزيء الخطاب القرآني في منهجية تدريس بلاغة القرآن الكريم، وجعله شواهد مفصولة دالة على وجود الفن البلاغي بدل أن يكون الفن البلاغي مدمجا في العملية التفسيرية لبيان بلاغة القرآن وإعجازه.

إن هذه الأزمات كثيرة ومتنوعة، وهي مهددة للبناء الداخلي لعلم بلاغة القرآن، بل إنها ذات آثار خطيرة على منهجية تحليل أسلوب القرآن وبيانه، ولعل من فروض الوقت أن يهرع إلى بسط القول فيها، ورصد تجلياتها ومظاهرها، والبحث في أسبابها، واقتراح العلاج المنهجي لها، حتى تظل البلاغة أداة فعالة تهدي المتلقين إلى تمثل أسرار بيان القرآن، واكتناه وجه معتبر من أوجه إعجازه الخالدة بخلوده في الزمان والمكان.

وسأقصر الحديث في هذه الورقة على مشكلات ثلاث:

**المشكلة الأولى: تعسفية التقسيم الثلاثي لبلاغة القرآن الكريم**

فقد انتقل التقسيم المنطقي الثلاثي للبلاغة إلى حقل بلاغة القرآن، فأنتج أوضاعا معرفية ومنهجية لا تليق بخطاب القرآن، فخضعت بلاغة القرآن لذلك التقسيم، وجعل القسم الثالث مختصا بالبديع بدلالته الشكلية الزخرفية، وبإيحاءات إمكانية قيام معنى الكلام بدون البديع، باعتبار أنه مما يرد على الخطاب ويزين جانبه الشكلي فحسب.

إن النص القرآني نص معنوي، وكان بإمكانه أن يرد في صيغة خطابية أخرى، لكن الله -عز وجل- اختار، لحكمة يعلمها ويُعَلِّمها العارفين به، أن ينزله بلسان عربي مبين، ومن مظاهر بيانه وإبانته ورود معانيه في أشكال فنية وأساليب بديعية كان لها الوقع الأكبر في نفوس العرب والمسلمين، وآدابهم وفنونهم.

والخلاصة التي ينتهي إليها الباحث هي أن ما من فن بديعي ذكر في القرآن إلا وقد تطلبه المعنى، واقتضاه السياق، وحتمته الدلالة، مما ينفي عن ذلك الفن أي مظهر من مظاهر الشكلانية، ويجنبه تهمة الصبغة والزخرفية.

فالقرآن «يستعير حين يستعير، ويتجوز حين يتجوز، ويطنب ويوجز ويؤكد ويتعرض ويكرر إلى آخر ما أحصى في البلاغة ومذاهبها؛ لأنه لو خرج عن ذلك لخرج من أن يكون معجزا في جهة من جهاته، ولا استبان فيه ثمة نقص يمكن أن يكون في موضعه ما هو أكمل منه وأبلغ في القصد والاستيفاء[1]».

وإن وجود تلك الفنون، بهذه الخصائص المذكورة، في الخطاب القرآني ليقدم أكبر خدمة

(1) مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. ص258.

لها، وينفي عنها مظاهر العرضية والحسن الشكلي الذي يقوم في وهم الواهم بإمكانية استغناء الأسلوب عنه، فقد اشتمل القرآن الكريم على قدر كبير من فنون البديع، «وقد جاءت فيه على نهجه المعجز، لا تختلف في سمو بلاغتها عن بقية الأساليب والصور القرآنية، والحكم على فنون البديع بالعرضية يعني اشتمال النظم القرآني على حلي عرضية، وهذا اتهام تدحضه البلاغة القرآنية العالية التي أعجبت الإنس والجن[1].»

فظهر، جليا، أن إيراد الفنون البديعية في القرآن، إنما هو من اقتضاءات المعنى، ومتطلبات الدلالة، بل إنه من مرتكزاتها ووسائلها التي لا غنى لها عنها.

ولا يمكن لهذه النظرة أن تضحى بديهية في الممارسة البلاغية وفي مناهج تدريس البلاغة، إلا بعد أن ينقد تعريف البلاغة أولا، وتقسيمها الثالوثي ثانيا، وتعريفهم للبديع ثالثا.

وأول ما يعني لنا في هذا السياق أن التعريف المدرسي لعلم البديع، وهو «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»، تعريف إشكالي، في اعتبار ابن السبكي، احتمالي في إحالته على الدلالة المقصودة.

إن قولهم «بعد رعاية التطبيق»، أو «بعد رعاية المطابقة» محتمل لما يلي:

- فهو علم يعرف به وجوه التحسين ووجوه المطابقة والوضوح، وبما أن وجوه التطبيق (وهو علم المعاني عندهم)، ووجوه الوضوح (وهو علم البيان) سابقان على معرفة التحسين، فهذا يدل على أن البديع شامل للجزأين معا، وهما علما المعاني والبيان؛ لأن الرعاية لا تتم إلا بعد إحكامها ثلاثة.
- وإما أنه يحتمل كونه علما تعرف به، بعد معرفة التطبيق والوضوح، وجوه تحسين الكلام، فلا يكونان بهذا الاعتبار جزئين للبديع، وإنما مقدمتين له.

واعترف ابن السبكي بأن استخراج هذه الاعتبارات من تعريفهم غير يسير، وحكم عليه بأنه «من الرسوم غير الحقيقية، لما فيه من التعدية التي هي أمر إضافي[2].»

(1) الشحات أبو ستيت. دراسات منهجية في علم البديع. ص263.

(2) ابن السبكي. عروس الأفراح. ضمن شروح التلخيص. ج/4. ص248.

وكان الرأي عنده أن البديع «منزل من العلمين السابقين، المعاني والبيان، منزلة الجزء من الكل أو النتيجة من المقدمتين[1]»، وهذا يدل على أنه ليس أمرا عرضيا، بل هو أصل في صياغة المعاني، وبناء صرح الدلالات، لا يضعف شأنه عن الاستعارة والتشبيه والتقديم والتأخير وغيرها من المباحث التي تصنف، عادة، ضمن علم المعاني أو البيان.

ويعتبر الطيبي من الأعلام الذين جعلوا البديع أصلا في سلمية البلاغة، يتعالق مع صنويه تعالق الند للند، فقال: «ومرجعها: (أي البلاغة) إلى الاحتراز عن الخطأ في قوانين التركيب وفي طرق دلالتها وفي التحسين، وما يحترز فيه عن الأول علم المعاني، وعن الثاني علم البيان، وعن الثالث علم البديع[2].»

ويتعين الوقوف على اعتباره مرجع الاحتراز من الخطأ في التحسين داخلا في البلاغة وآيلا إليها، وليس خارجا عنها تستغني عنه بعلمي المعاني والبيان.

وقد كان ظرف «البعدية» الوارد في تعريف الخطيب القزويني لعلم البديع هاديا للتهانوي في اعتبار أن «الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة، وإلا لكان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير[3].»

وقد أنفق العلوي اليمني جهدا في تبديه إدماج فنون البديع في خدمة دلالة الخطاب ومراميه النفسية والتأثيرية، بل جعلها خلاصة البلاغة وزبدتها. يقول: «فاعلم أن علم البديع حاصله معرفة مقصود بلاغة الكلام وفصاحته، وهذا لا يحصل بتمامه وكماله إلا بإجراز ما سلف من العلوم الأدبية (علم اللغة، والتصريف، والإعراب، والمعاني، والبيان)، فهو خلاصتها وصفوها ونقاوتها، وهي وصلة إليه[4].»

إن هذا النص يؤكد منطلقات حاسمة، لو أخذت بها البلاغة التقعيدية، لجنبت هذا العلم مختلف الهنات، وذلك أنه يجعل البديع من البلاغة والفصاحة، بل يرتقي به إلى الذروة العليا؛ إذ يجعل علمي المعاني والبيان مجرد وصلة ووسيلة إليه.

---

(1) المرجع نفسه. ج/4. ص283.

(2) الطيبي. التبيان في علم المعاني والبيان. ص47.

(3) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. ج/1. ص29.

(4) العلوي اليمني. الطراز. ج/3. ص349.

ومما يدل على أن البديع مندمج في خدمة الدلالة أن البلاغيين دأبوا على تناول فنون البلاغة تناولا عاما لا يخضع لتقسيم ثلاثي، ولا يلحق فنون البديع بالهوامش التي لا يلتفت إليها إلا بعد إبراز الدلالة التي تقوم بها وتؤديها فنون المعاني والبيان، وإذا كانت أمثلة ذلك كثيرة، فإننا نجتزئ ببعضها؛ لأن فيها غنية وكفاية.

لقد وردت أنواع البديع عندهم إلى جانب أنواع المعاني والبيان، وكانت كلها، عندهم طرقا لتأدية المعنى وتنويع أفانين القول فيه، ولم يكن لهم تصور بأن هذا ذاتي والآخر عرضي، لنستمع إلى الجرجاني وهو بصدد الكشف عن دقة الصناعة الأسلوبية في الخطاب، فقد سلك ضمن الوسائل المنجزة لذلك فنونا تدخل، عادة ضمن البديع، لكنه اعتبرها أساس العملية الإبداعية. يقول: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول... وليس مما شأنه أن يجيئ على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيئ على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة، فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء... ومنه التقسيم، وخصوصا إذا سميت ثم جملت، وتشبيه شيئين بشيئين...[1].»

فقد جمع في هذا النص إشارة إلى المزاوجة والتقسيم والجمع والتشبيه، ومن المعلوم أن بعضها داخل، عند المدرسيين، في خانة البديع، وبعضها الآخر آيل إلى البيان، ولم يكن لهذه التفرقة ذكر عند الجرجاني.

ووقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1)، ووقع على نكت جليلة لها تعلق بالفصل والوصل، والحذف والرمز والإشارة، والتقديم والتأخير والإيجاز، وساقها في مسلك تحليلي مندمج لا يفرق بينها سلطان الذاتية والعرضية، أو هيمنة الثالوث البلاغي؛ لأن منهجه هو «البحث عن وجوه البلاغة عن طريق تنوع الأساليب، سواء كانت بيانا أو معاني أو بديعا، أو قضايا نحوية، تضفي على الأسلوب رونقا وجمالا[2].»

ولو حاولنا تتبع هذه الالتفاتات، لكان الأمر داعيا إلى إعادة النظر في التصنيف الثلاثي للبلاغة؛ إذ نصل، في آخر القسمة، إلى أن مجموعة كثيرة من الفنون البديعية يتنازع ملكيتها علما

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص75-73.

(2) محمد الحجوي، البديع في التراث النقدي والبلاغي، ص159.

المعاني والبيان، ولن يبقى في حوزة علم البديع، بالتصنيف التقعيدي عند المتأخرين، إلا النزر اليسير الذي لا يتجاوز بضعة فنون.

لكن تيار البلاغة كان يجري في اتجاه الاستقلالية والتصنيف الثلاثي، ولم يصغ السمع إلى ما كان يقصده بعض الأعلام من وراء بعض نقودهم وملحوظاتهم وتنبيهاتهم، ولعل بعضها كان أعمق من بعض، ولربما كانت أنوار تلك اللمعات تتضاءل وتختفي في زحمة تقليد اللاحقين للسابقين، والتسابق نحو التكثير والتفريع، ولو أنهم رعوا شرطية الاقتضاء المعنوي للفنون البديعية حق رعايتها، لكان للبلاغة شأن وشأو تسير بذكرهما الركبان.

وسأقتصر على نموذج بديعي واحد لإبراز كيف أن الدراسة المنهجية والإصلاحية تقتضي إدارجه ضمن المقومات الأساسية في البلاغة، وليس مظهرا زخرفيا شكليا، وهو «الجناس».

فعندما يذكر هذا المفهوم، يميل الرأي إلى أنه مظهر فني شكلي يرتبط بتأليف معين للحروف داخل بعض الألفاظ من أجل إحداث تشاكل صوتي تطرب له الأذن، لكن المنهجية البيانية تنظر إليه على ضوء إسهامه في إضاءة معنى الآية، أو إثارة انتباه المتلقي وجعله على استعداد تام لتلقي الكلام. يقول الجرجاني: «وعلى الجملة، فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا حسنا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق المتكلم نحوه، وحتى تجده لا تبغي به بدلا، ولا تجد عنه حولا[1].»

ولو لم يكن الوضع على هذه الحال، لكان الجناس كله حسنا، ومادام البلاغيون قسموه إلى مطبوع ومصنوع، وعفوي ومتكلف، دل ذلك، بمالا يقبل مجالا للاعتراض، على اقتضاء المعنى للجناس.

ومن فوائد التجنيس، مما له علاقة بالمتلقي وتقبله للمعنى في يسر، أنه يحصل به «حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة»[2]

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة. ص11.

(2) الرماني، النكت في إعجاز القرآن. ص96.

وقد نقل السيوطي عن «كنز البراعة» وعي القوم بأن اللفظ «المشترك إذا حمل على معنى، ثم جاء والمراد به آخر، كان للنفس تشوف إليه[1]». مما يدل على أن إدراج الجناس في بنية الأسلوب القرآني يراد منه أن يظل وعي المتلقي متيقظا، ومتفاعلا مع آيات الخطاب، يصرف بها وجدانه وذهنه إلى الجهة المقصودة، والهدف المنشود.

ومن شواهد الجناس عند البلاغيين، قوله تعالى: ﴿فقال أحطت بما لم تحط به، وجئتك من سبإ بنبإ يقين﴾ (النمل: 22)، فقد عدته البلاغة التقعيدية من نوع الجناس المزدوج، يتضح ذلك من كلام للخطيب ورد فيه: «وإذا ولي أحد المتجانسين الآخر سمي مزدوجا ومكررا ومرددا، كقوله تعالى: ﴿وجئتك من سبإ بنبإ يقين﴾[2]، لكنها لم تقف عند سر ذكره «نبأ» بجوار «سبأ» باستثناء الإشارة إلى هذا المستوى الإيقاعي النظمي الذي يستحضر معه «جناس الخط[3]»، لما فيهما من التشابه الخطي الواضح. وذهب بعضهم إلى أنه لم ير من فائدة التجنيس، وقد خطر بباله «أنها الميل إلى الإصغاء إليه[4]».

ولعل التأمل يهدي إلى أن لفظة «نبأ» تحضر في هذا السياق لتؤدي معنى مخصوصا، ولذلك لا يمكن أن تبدل لفظ «خبر» بها، مثلا، وذلك للفروق المقوماتية لكل من الخبر والنبأ، فإذا كان الخبر هو «العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر[5]»، فإن النبأ هو «خير ذو فائدة عظيمة يحصل بها علم أو غلبة ظن»، و«حق الخبر الذي يقال فيه نبأ أن يتعرى عنه الكذب[6]».

فإدخال كلمة «نبأ» في سياق الآية موح بهذا التميز، وقد انضاف إليها وصف «اليقين»، بالمصدر للمبالغة في أن ما جاء به حق وصدق لا يقبل الشك[7]، وهي معان لا يقوم بها لفظ «خبر».

ويضاف إلى ذلك أن الجو العام لقصة سليمان مع الهدهد والجن وبلقيس هو جو ترقب ومتابعة سياسية لأوضاع الدولة المجاورة لملك سليمان، فكان الأنسب أن المبتعث لاستطلاع الأحوال لا يمكنه

(1) معترك الأقران. ج/1. ص303.

(2) الإيضاح. ج/6. ص98.

(3) الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير. ج/9. ص252.

(4) .ابن السبكي. عروس الأفراح. ج/4. ص412.

(5) الراغب الأصبهاني. مفردات ألفاظ القرآن. ص273.

(6) المرجع نفسه.

(7) التحرير والتنوير. ج/9. ص252.

أن يأتي محملا بأثقال من الأخبار القابلة للصدق والكذب، أو بتقارير لم تستوف شروط دقتها وفعاليتها الإعلامية، سيما وأن البعثة الاستطلاعية حاسمة، وقد «جمع هذا القول الذي إيتي إلى سليمان أصول الجغرافية السياسية من صفة المكان والأديان وصيغة الدولة وثروتها، ووقع الاهتمام بأخبار مملكة سبأ؛ لأن ذلك أهم لملك سليمان؛ إذ كانت مجاورة لملكة يفصل بينهما البحر الأحمر، فأمور هذه المملكة أجدى بعمله»[1]، مما يفرض على كل خبر آت من هناك أن يتصف بالنبأ اليقين «ولذلك فقد أحصى الراغب الأصبهاني مجموع الآيات التي ورد فيها ذكر «النبأ»، ولاحظ كيف أنها جاءت مستندة إلى الخبر الحق مثل القيامة والقرآن[2]»، فناسب ذكر النبأ بجوار سبأ، ولقد جاء هاهنا زائدا على الصحة، «فحسن وبدع لفظا ومعنى، ألا ترى أنه لو وضع مكان نبأ «بخبر»، لكان المعنى صحيحا، وهو كما جاء أصح لما في النبأ من الزيادة التي يطابقها وصف الحال[3].»

لكن قوما من البلاغيين فاتتهم الظواهر الصوتية والخطية التي هي قشور بإزاء اللب المذكور، كما يقول الزمخشري في رده عليهم في عصره.

إن الفنون البديعية فاقدة لأصل وجودها ومصوغ تداولها إن هي انفصلت عما يقتضيه معنى النص، وتدعو إليه دلالة الخطاب، فما من فن إلا ويرد من أجل الإسهام في التأثير على المتلقي إسهاما يجعل المعنى يلج إلى فؤاده وعقله ولوجا عفويا وقويا.

والمرجو، بعد الوقوف على نموذج واحد من نماذج الفنون التي اعتبر بديعية شكلية وزخرفية، أن يأخذ الدرس البلاغي بمنهجية وحدة البلاغة، فمتى أطلق مصطلح «البديع»، فالمراد به «البلاغة»، والعكس صحيح، وليتم إلغاء الإحالة الضيقة إلى القسم الثالث من أقسام البلاغة، فلم يقم التقسيم على أصل علمي، ولم يتفق على أنواع كل صنف، والخلاف منتج للخلاف، وموقع فيما ليس تحته عمل، وفيما لا غناء فيه لتحليل الخطاب القرآني، وتذوق بيانه المعجز.

وقد تبين، بعد نظر، أن النظرة الصبغية لبديع القرآن كان وراءها أسباب لعل أهمها:

أ. دور تعريف علم البديع نفسه في إذكاء نزعة الشكلية والزخرف.

---

(1) التحرير والتنوير، ج/9، ص254.

(2) انظر المفردات، ص789

(3) الزمخشري، الكشاف، ج/3، ص144.

ب. تقسيمهم الكلام إلى لفظ ومعنى، وإلى محسنات لفظية وأخرى معنوية.

ج. تسرب فكرة «الجوهر» و«العرض» من الفلسفة إلى البلاغة.

- فالمتأمل في علم البديع يدرك أن ما عرفه هذا العلم من ولع بالتقعيد والشكلية والنزعة الزخرفية، إنما مرده بالأساس إلى تعريف علم البديع نفسه، ذلك التعريف الذي كاد أن ينعقد حوله الإجماع عند المتأخرين، واستعمالنا لكاد فيه تحرز شديد؛ لأن ذلك التعريف يتوجه إليه النقد من داخل منطق الشراح والملخصين لكتاب المفتاح للسكاكي.

فمنذ إطلاق ابن المعتز لفظ "المحاسن" على البديع[1]، وتبعا لمقصدية البديع عند السكاكي، وهي "تحسين الكلام[2]"، واسترسالا مع ما بين هذين البلاغيين، وما خلفهما من آراء وتعريفات، غلب إطلاق مصطلح "البديع" على جانب الحلية اللفظية والزينة الكلامية، إلى درجة أن المتأخرين سلموا بهذه الصفة، وأخذوا يفسرون بموجبها مختلف الظواهر العارضة لهم أثناء تحليل الظواهر والأساليب.

ويكفي أن نتذكر، هنا، تعليل ابن خلدون لأسباب اهتمام المغاربة بفن البديع، فبعدما عرف البديع، وهو تعريف مساوق للتحديد المدرسي، لاحظ أن أهل المشرق أوفر حظا من الاشتغال بعلم البيان، نظرا لتوفر العمران، أما أهل المغرب، فقد مالوا إلى علم البديع، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وقاموا بتقسيم أجناسه وتفريع أنواعه، ثم علل سر اهتمام المغاربة بهذا العلم بولعهم بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المآخذ، و"صعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيها فتجافوا عنها[3]."

بل وجدنا، في العصر الحديث، من يسلم بالنزعة الشكلية للبديع، وكأن الأمر أضحى عقيدة تحتاج إلى إعادة نظر في الأصول والخلفيات الفكرية والنفسية التي أدت إلى ذلك الاعتبار، ومهدت لجريان تلك النظرة. فها هو د. تمام حسان، وهو بصدد بحثه المعرفي في أصول اللغة العربية وبلاغتها، واقتراحه للعديد من الوسائل الكفيلة بجعل التراث البلاغي ذا كفاءة عالية في الدرس والتحليل، نجده يعمق من حدة النظرة الصبغية في قراءة علم البديع، وذلك في قوله: "ويبقى

(1) ابن المعتز. البديع. ص58.

(2) السكاكي. مفتاح العلوم. ص423.

(3) ابن خلدون. المقدمة. ج/3. ص1276.

البديع، بمجاله المختلف تماما عن المجالين السابقين، فإذا عني علم المعاني ببناء الصرح، وعني البيان بتقديم اللبنات ومواد البناء، فإن علم البديع يعنى بطلاء المعنى وزخرفه..[1].»

إن مثل هذه التصورات تجعل أمر البديع هامشيا، حتى ليظن أن البيان الرفيع قد يقوم بدونه، وبذلك اعتبرنا تعريف القوم لعلم البديع أحد أسباب نشوء النظرة الصبغية له، بل لعله يكون السبب الأعظم.

أما ابالنسبة للسبب الثاني، فالواقع أنه من الصعوبة بمكان وضع اليد على المهاد الأول لمقولة اللفظ والمعنى، كما أن البحث في تلك الإشكالية يعد، بمفرده، مجالا مترامي الأطراف، ولكن المؤكد أن بديع القرآن احتضن ثنائية اللفظ والمعنى منذ أن صيغ السؤال حول مكمن الإعجاز: أفي لفظه أم في معناه؟ أم فيهما معا؟

وليس من أهداف هذه الدراسة أن تنحرف جهة تفصيل القول في هذه القضايا التي هي ألصق بكتب تاريخ الإعجاز وأعلامه، وإنما نختصر القول اختصارا، فنؤكد أنه قد ورد لبعض أعلام المعتزلة والأشاعرة نصوص في الموضوع، يميل بعضها جهة الاحتفال باللفظ، ويعلي الآخر من شأن المعنى..

والذي يظهر أن المعتزلة اهتموا، إجمالا، بأمر الألفاظ، في حين مال الأشاعرة إلى الرفع من قيمة المعاني، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "إن المعاني لا يقع فيها التزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده هو الألفاظ التي يعبر بها عنها[2]."

وخلص أحد الباحثين في المنحى الاعتزالي في إعجاز القرآن إلى أن هذا النص يقرر نظرية النظم الاعتزالية، فهو يجعل التفاضل حاصلا في نظم الألفاظ، بينما تكون المعاني متساوية بين مختلف الناس، وهو روح الكلام المأثور عن الجاحظ من "أن المعاني مطروحة في الطريق، وأن الشأن إنما هو في إقامة الوزن وتخير اللفظ وفي الصياغة والنظم[3]." وهذا ما يفسر، في بعض جوانبه، سر اهتمام الجاحظ المتنامي "بجزالة الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفقتها

(1) تمام حسان. الأصول. ص390.

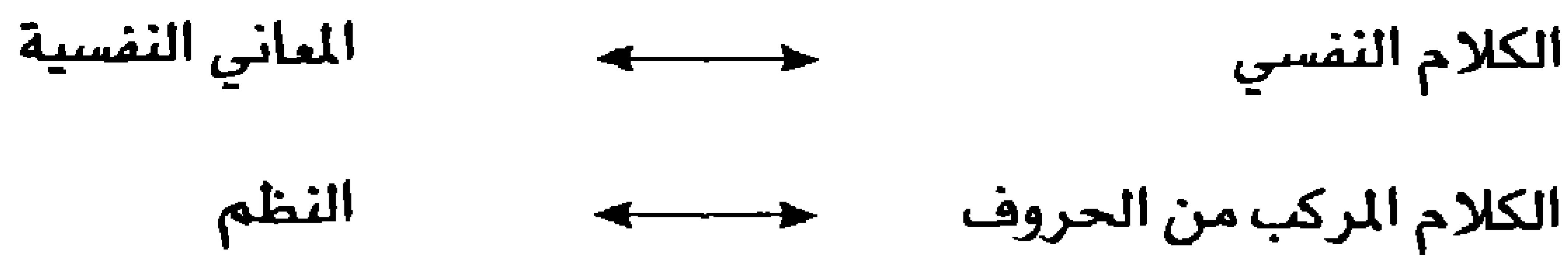
(2) أحمد أبو زيد. المنحى الاعتزالي في البيان..». ص292.

(3) المرجع نفسه. ص293.

وسهولتها... بل إنه قد عرض للحروف التي هي جوهر الألفاظ[1]."

بهذا يتضح أن المعتزلة أسهموا في الجدل القائم حول ثنائية اللفظ والمعنى، وذلك بتبديههم للقسمة بينهما أولا. وبالميل جهة إعطاء الميزة والأسبقية للفظ على المعنى.

وردا على هذا المذهب، أعلى الأشاعرة من قيمة المعاني، مسترشدين في ذلك، بمقولة الكلام النفسي مقابل الكلام المركب من الحروف، ووضعوا لهما مقابلا في لغتهم الواصفة للخطاب على الشكل الآتي:




وشرطوا نجاح النظم، نظم الألفاظ، بانتظام المعاني في النفس، ومن ثم، جعلوا المزية في الأصل دون الفرع.

وقد أنفق الإمام عبدالقاهر الجرجاني جهدا كبيرا في التدليل على أفضلية المعاني على الألفاظ، وأن الثانية تبع للأولى وخدم لها[2].

وبين أن العلم بمواقع المعاني في النفس أولا، ثم يليه العلم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق ثانيا، بل إن العلم بالأول يسوق، عفويا، إلى العلم بالثاني[3].

هكذا يتبين أثر الكلام والفلسفة والجدل بين المعتزلة والأشاعرة في تقسيم البلاغة القرآنية إلى لفظ ومعنى، والتحيز إلى هذا المعسكر أو ذاك، مع أن المنهج يقتضي استحالة ذلك، باعتبار أن الخطاب القرآني هو لفظ ومعنى في آن واحد.

وهذا يسوق إلى استغراب متواصل، وهو أنه، بالرغم من الأصول الفكرية والكلامية لثنائية اللفظ والمعنى، فقد أخذ بها مختلف المفسرين والبلاغيين لاحقا، وتنوسي الأصل الكلامي العقائدي، وأصبح حديثهم عن الألفاظ والمعاني بديهيا، ورتبوا على ذلك تقسيم المحسنات إلى لفظية ومعنوية، وحكموا ذلك أصلا في مصنفاتهم بالرغم من نتائجه السلبية، مع أن أصل

---

(1) منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والشاعرة، ص217.

(2) دلائل الإعجاز، ص43.

(3) المرجع نفسه، ص44.

التقسيم كلامي فلسفي مشحون بالرؤى الاعتزالية أو الأشعرية.

إن الهدف من سوق هذا الكلام الاستدلال على أن ثنائية اللفظ والمعنى إنما هو إشكال تاريخي كلامي، ولا تعلق له بالمنهج التحليلي الراشد في دراسة الخطاب القرآني، وإن أي تمسك به اليوم، إنما هو تمسك بذيول كلامية تاريخية لن تقدم البلاغة عامة، ولن تفيد البلاغة القرآنية خاصة.

- ولا يبعد أن تكون لفكرة الأصل والفرع، أو الجوهر والعرض التي انتشرت عند المتكلمين والفلاسفة أثر في تقسيم البلاغة إلى أصول وفروع، أو ضروريات وكماليات، ذلك أن تلك الفكرة تفصل بين نوعين من الأمور، وتمنح النوع الأول صفات الأصالة والقوة والبقاء، وبينما تكون صفات العرض والزوال من نصيب النوع الثاني.

ومن آثار هذا الصدى الفلسفي الكلامي أن جعل «البلاغيون للكلام حسنين حسنا ذاتيا وحسنا عرضيا، وأن الأول ما لا توجد البلاغة بدونه، وأن الثاني ما جاء بعد تحقق الأول، وكان زائدا في الكلام بحيث لا يضيره ألا يكون فيه[1].

وقد أخذ الشراح بمنطق ثنائية الجوهر والعرض، وقسموا الحسن البلاغي، استنادا إليه، إلى أصل وفرع، وذاتي وعرضي، فتحدث ابن يعقوب المغربي والدسوقي، مثلا عن الحسن الذاتي والعرضي، وعن الحسن بالأصل أو بالتبعية[2]، وغير ذلك من التقسيمات التي ما زلنا نجد صداها القوي وأثرها السلبي فيما يؤلف ويدرس للطلبة في الثانويات والجامعات.

ولامخرج من هذا الوضع إلا من خلال إحكام الآتي: «البلاغة كيان واحد، والتقسيم الثلاثي للبلاغة القرآنية وتداعياته المختلفة تقسيم حادث لا أساس له».

**المشكلة الثانية: تفريخ فنون وظواهر بلاغية لاحقيقة لها ولا تليق بخطاب القرآن الكريم**

إلى درجة أن صار حقل بلاغة القرآن مرتعا للعديد من المفاهيم والمصطلحات والفنون، منها ما هو مستجلب من المنطق وعلم الكلام وعلم النقد والشعر وعلم التفسير، ولا علاقة لها ببيان القرآن في جانبه الفني الأسلوبي.

---

(1) أحمد محمد نايل. البلاغة بين عهدين. ص257.

(2) ابن يعقوب المغربي. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح. ضمن شروح التلخيص. ج/3. ص285.

وقد أحصيت حوالي 24 فنّا بلاغيا وبديعيا، استجلبت من علوم أخرى، وأقحمت في حقل بلاغة القرآن الكريم، منها ما أخذ من علم الجدل والكلام، مثل القول بالموجب، والهدم، والمذهب الكلامي، والتعليل والإلجاء. ومنها ما استجلب من علم التفسير، مثل الاقتناص والمدرج والمواربة والتوجيه والاستخدام والاعتذار وعتاب المرء نفسه والمحتمل الضدين والنوادر والعنوان والإسجال. ومنها ما أقحم من علم الشعر والنقد من مثل الموازنة وحسن الاتباع والسلخ والمسخ وسلامة الاختراع من الاتباع والتهذيب والمخالفة.

ونذكر بأنه ليس عيبا أن تتم استعارة مصطلحات ومفاهيم من حقول معرفية متباعدة، ولكن العيب في أن تستعار دون أن تحقق كفايتها المنهجية، ودون أن تسهم في تطوير قضايا العلم الذي نقلت إليه.

أما إذا كانت تلك المصطلحات والمفاهيم عناصر مشوشة على صفاء العلم، وسلامة النظر، فإن العيب، حينها، يكون مضاعفا ولا منجى منه ولا ملجأ إلا إلى النقد المنهجي والإصلاحي.

كما وقفنا على مجموعة من المفاهيم والفنون والمصطلحات المقحمة في حقل بلاغة القرآن ضعيفة في اصطلاحيتها ودلالتها.

والمقصود بضعف الاصطلاحية أن «المصطلح» المقترح من قبل المفسر أو البلاغي لتأطير ظاهرة بلاغية في القرآن لم يبلغ درجة القوة والإحكام، إما لعدم دقته ووضوحه، وإما لعدم تسمية مفهومه تسمية دالة، وإما لأنه لا يجنح بالمفهوم نحو التخصيص المخلص له من التعميم والإجمال.

ومن المفردات التي يختل فيها أحد المعايير السالفة أو معظمها، مما يجعلها موسومة بالضعف، كثيرة، أذكر منها: العنوان، والمذهب الكلامي، أو إلجام الخصم بالحجة، وتجاهل العارف، والتمزيج، والاقتدار، والغزل والتشبيت، والإفراط في الصفة. وسنقتصر على واحد منها لبيان ضعف اصطلاحية تلك الفنون، وبالتالي، إخراجها من حقل بلاغة القرآن الكريم، وعدم إشغال ذهن الطلبة بها، وهذا المثال هو: تجاهل العارف.

فقد اعتبره ابن المعتز من محاسن الكلام، ولم يذكر له شاهدا من القرآن[1]، وذكر السكاكي مفهومه، ورفض إطلاق مصطلح «تجاهل العارف» عليه، واستبدل به مصطلح «سوق المعلوم مساق

(1) ابن المعتز، البديع، ص62.

غيره»، وقال: «ولا أحب تسميته بالتجاهل[1]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ (سبأ: 24).»

كما أن الزركشي أهمل صياغته الاصطلاحية. وأقام مقامها صياغة طويلة وهي: «إخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقية لضرب من المسامحة وحسم العناد» وذكر له الشاهد القرآني السابق. ووجه المفارقة فيه أن الرسول ﷺ يعلم أنه على الهدى وأنهم على الضلال، لكنه أخرج الكلام مخرج الشك تغاضيا ومسامحة، ولا شك عنده ولا ارتياب[2].

إن ما يحيل إليه مصطلح تجاهل العارف من مفهوم موجود في الخطاب القرآني، وليس بمستطاع أحد أن يرده، لكن الكلام، هنا، يتعلق بالصيغة الاصطلاحية؛ لأن عرضها على الشروط المقررة يكشف عن ضعفها وعدم صلاحيتها.

وكان بإمكان من عاصر السكاكي، أو جاء بعده أن ينقب عن سر رفضه له، واقتراح بديل مصطلحي له، لكن ذلك لم يحصل باستثناء إشارة عابرة أوردها د. عبد المنعم خفاجي للدكتور أحمد موسى في ختام كتاب «الايضاح للقزويني» جاء فيها: «وليس للسكاكي فيها من جديد سوى إطلاق اسم «سوق المعلوم مساق غيره» على ما كان يعرف عند المتقدمين باسم «تجاهل العارف» وكأنه لم يحب أن يطلق عليه اسم تجاهل العارف لوروده في القرآن الكريم[3]»، ويتضح من صيغة «كأن» تردد الباحث في اعتبار ما ذكر علة لاقتراح السكاكي مصطلحا بديلا.

وقد آن الأوان لإثارة السؤال الآتي: لماذا رفض صاحب «المفتاح» مصطلح «تجاهل العارف»؟

إن للمشتغلين بتحليل أساليب القرآن وبيان إعجازه أن يقولوا كلمتهم هنا، وإذا كان جل الباحثين متفقين على أن الموضوع يحدد منهجه، فإن الاصطلاح جزء من المنهج، وإن الاشتغال بخطاب القرآن يفرض علينا اختيار منهج يستجيب لمقتضيات تنزيه الكلام والمتكلم به.

ولعل من مقتضيات هذا التنزيه ألا تطلق مصطلحات لها حمولات بشرية واعتبارات عرفية لدى المتخاطبين، ومن تم يترجح الميل إلى ترك مصطلح «تجاهل العارف». ففي التجاهل بعد بشري؛ إذ يعود أصله إلى تجاهل بمعنى أظهر الجهل، وأرى من نفسه الجهل وليس به[4]، وليس

(1) السكاكي. مفتاح العلوم. ص62.

(2) الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ج/3. ص409.

(3) الإيضاح. ج/6. ص193.

(4) ابن منظور. لسان العرب. مادة: جهل. ج/11. ص129.

ذلك من صفات الله في شيء: فالله منزه عن أن يكون له ما يكون للناس من تحايل وتظاهر وادعاء -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

وأما «العارف»، القطب الثاني في الصيغة الاصطلاحية، فإنه صفة إنسانية؛ لأنها «مسبوقة بجهل، بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف»[1]؛ أي إن صفة العارف محرمة في حق الله تعالى، ما دامت ترد قرينة الجهل السابق عليها، ولا يتصور جهل سابق في حق الله، لذلك وجب أن يوصف بالعالم كما تشهد بذلك العديد من الآيات.

ولهذه الاعتبارات كلها، يصبح إزاحة مصطلح «تجاهل العارف» من حقل بديع القرآن ضربة لازب.

ولله در الشيخ علي الجرجاني، فقد استوعب كلام السكاكي استيعاب البلاغي المسلم، وأدرك سر نفوره وتنفيره من مصطلح «تجاهل العارف» وعلل ذلك بقوله: «وذلك لكثرة مجيئه في الكلام المجيد الموجبُ إطلاق التجاهل عليه للعذاب الشديد[2].»

ومن الظواهر السلبية في علم بلاغة القرآن، وجود مفاهيم وفنون متعسفة لا تقيم وزنا لمقام القرآن الكريم، وتتنافى مع خلق تنزيه كتاب الله تعالى عن الأوصاف القادحة.

وأما المصطلحات التي يظهر فيها داء التعسف في المفهوم، فهي: الطاعة والعصيان، والهزل الذي يراد به الجد، والمزلزل، والاطراد ولزوم ما لا يلزم، وما يقرأ من الجهتين، والنزاهة، والتفقير، والمخالفة.

وسنقتصر على مفهوم واحد منها، وهو «الطاعة والعصيان»، لإبراز أبعاد التعسف وخطورته على مناهج تدريس البلاغة عامة وبلاغة القرآن خاصة، مما ينهض دليلا قويا على وجوب إصلاح هذا العلم.

فقد نسب ابن الإصبع صياغة هذا المصطلح إلى أبي العلا المعري في كتاب «معجزة أحمد»، وذكر سبب تسميته له، وذلك أنه وقف عند بيت المتنبي:

يردُّ يداً عن ثوبها وهـو قـادر ويعصي الهوى في طيفها وهو راقدُ

---

(1) الجرجاني. التعريفات. ص283.

(2) علي الجرجاني. مختار الأخيار في فوائد معيار النظار. تحقيق: عمو عسو. كلية الآداب. الرباط.

ولاحظ كيف أن الشاعر أراد استعمال الطباق في بيته، لكن الوزن لم يطعه، فأتى بقادر بدل مستيقظ لتضمنه معناه، وفي الوقت الذي عصاه الطباق أطاعه الجناس؛ لأن بين «قادر» و«راقد» جناس العكس[1].

وبدل أن ينقد ابن أبي الإصبع صنيع النقاد مع الشعر القائم على محاكمة النوايا ومعرفة بواطن النفس التي تقع خارج الشعر باعتباره خطابا متحققا في لغة لاتحتمل أن تحدثنا عما كان ينويه الشاعر قبل صياغة كلامه، وبدل أن ينتقد، بناء على ذلك، صياغة أبى العلاء لمصطلح «الطاعة والعصيان»، فإنه اكتفى بأن عارض رأي المعري في جعل بيت المتنبي شاهدا على ذلك الفن، ونفى أن يكون فيه شيء منه، لكنه أبقى على المصطلح معللا موقفه بأنه مصطلح رشيق[2].

ولأنه مصطلح رشيق، فلا بأس أن يبحث له ابن أبي الإصبع عن شواهد من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (البقرة: 265).

والشاهد فيها قوله تعالى: ﴿مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ : لأن «المتكلم البليغ يقصد المساواة في كل ما يتكلم به، فإذا عصته المساواة، إما لضرورة أو لاعتراض ما هو أهم منها لبلاغة أو سلامة النظم من الدخل، أتى بذلك في لفظ يعطي المعنى كَمَالاً بعد تمامه، فإن قوله تعالى: ﴿مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ تكميل؛ أي بعد تمام المعنى المراد.»

ومفهوم هذا الكلام أن الخطاب القرآني ينحو نحو المساواة التي هي تماثل اللفظ والمعنى في أداء الدلالة بحيث لا يفوق أحدهما الآخر، لكن يحصل لهذا القرآن أن تضطره أحوال، كأن تلجئه ضرورات التركيب، أو كأن يعرض له أثناء الصياغة ما هو أهم من المساواة، أو أن ينتبه، في خضم عملية صوغ الكلام، إلى أن سلامة النظم قد لا تحقق حين الركون إلى أسلوب المساواة والاقتصاد اللفظي، إلى العدول جهة تتميم الكلام وتكميله بما هو من صلب البلاغة وكمالها.

ولو أن ابن الإصبع خرج من لغة الإبهام إلى التصريح، ونسب هذه الأقوال والأوضاع إلى الشعراء لما كان لنا عليه أي اعتراض، أما أن يسوق كلامه في معرض الاستشهاد بقوله تعالى، فإن ذلك يدعونا إلى إنكار مذهبه في التحليل؛ لأنه لا يتصور من الكلام عصيان في حق الله الذي يقول

(1) ابن أبي الإصبع. تحرير التحبير. ص290.

(2) ابن أبي الإصبع. بديع القرآن. ص110.

للشيء كن فيكون، الله العالم «بمراده من كل كلمة، وما يليق بها، وما ينبغي أن يلائمها من الكلام، وما يناسبها في المعنى، لا يختفي عنه ما دق من ذلك وما جل، ولا مصرف كل كلمة ولا مآلها... لأنه أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا[1]». ولا يعقل، عقديا، أن يتوهم في حقه، سبحانه مفاهيم التوقف والاستدراك، والتهذيب والتصحيح والتنقيح، مما أفاض في ذكره وشرحه علماء الشعر ونقاده.

إن هذه المفاهيم متعسفة حين يقوم البلاغي بنسبتها إلى خطاب القرآن؛ لأنها غير متعلقة الوجود في حقه، ومن تم، فإن مصطلحها الذي هو «الطاعة والعصيان» يحيل إلى مفهوم غير موجود في حقل بديع القرآن، وعدم وجود المفهوم، فضلا عن عدم صحته، دليل على انتفاء المصطلح وانعدامه.

والواقع أن مفهوم «الطاعة والعصيان» لا ينتفي من ساحة بديع القرآن فقط، بل إن التصور العلمي للعملية الإبداعية يقوم دليلا على انتفائه من ساحة الشعر أيضا، آية ذلك أن النقد لا يثير السؤال حول ماذا كان ينوي الشاعر قوله، وإنما يسأل عما قاله فعلا؛ لأنه لا يملك إلا المقول، ولا يبحث إلا فيه، وليس له اختصاص، بل ليست له القدرة، على البحث في النوايا ومكنونات النفس والذهن، ومن ثم لا يتصور، عنده، أن شيئاً ما أطاعه، أو أن شيئاً آخر عصاه..

وبهذا يتبين كيف أن مجموعة كبيرة من المفاهيم والمصطلحات أقحمت في حقل البلاغة القرآنية، دون اعتبارات منهجية، أو مسوغات علمية، فضلا عن كونها مرجوحة الفائدة؛ إذ يغني غيرها عنها.

والقاعدة المحتكم إليها في هذه الرؤية الإصلاحية لعلم بلاغة القرآن الكريم هي:

"درء منازع التكثير والتفريع والتضخم في فنون البلاغة القرآنية بإحكام مبدأ الاقتصار على أصول الفنون الكبرى وكلياتها".

(1) المرجع نفسه، ص143.

**المشكلة الثالثة: اضطراب العلاقة الدلالية بين المفهوم والمصطلح**

وهذه المشكلة تمثل ضعفا منهجيا في التراث البلاغي العام، والتراث البلاغي الخاص بالخطاب القرآني، فمن البديهي، في علم الاصطلاح، أن يكون لكل مفهوم مصطلح منضبط يدل عليه ويعينه في معترك المخاطبات والإشارات؛ إذ «المعنى الاصطلاحي يتصف بصفة الخصوصية، ويجب، من تم، أن يكون واضحا دقيقا، ودالا على معنى واحد غير متعدد[1]»، بخلاف الكلمات التي يستوعبها المعجم اللغوي، فهي تمتاز بالتعدد الدلالي حسب تنوع المساقات التي ترد فيها.

إن المصطلحيين مجمعون على أن المصطلح «لابد أن يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصص الواحد[2]»، ومن واجبه أن يكون محدد الدلالة، بحيث يقتضي معناه بمجرد ذكره مفردا، ومفصولا عن سياقه، بخلاف كلمات المعجم[3].

لكن علم بلاغة القرآن الكريم لم يحترم هذه الشروط، ولم يقو على أن يحافظ لكل مفهوم بمصطلحه بغية تجنب الخلل والتداخل والالتباس، ووجدنا، على عكس ذلك، مظاهر من الاضطراب أضعفت من عطائه، وانتقلت به إلى صورة غير محمودة، ويكفي أن نعلم أن بعض المفاهيم أصبحت لها مصطلحات كثيرة، كما أن بعض المصطلحات أضحت تشير إلى مفهومات مختلفة.

ومن المعلوم، بداهة، أن اختلاط الأسماء والمسميات داء يسوق، حتما، إلى فساد في الدراسة والتحليل والاستنتاج، بل إنه يفسد العملية التواصلية برمتها، يقول ابن حزم، وهو بصدد نقد مظاهر الاختلاف في مصطلحات العلوم، وعلوم العقيدة خاصة: «والأصل في كل بلاد وعماء، وتخليط وفساد، اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء، والإشكال[4].»

ويجوز تعدية هذا الحكم إلى حقل بلاغة القرآن، دون تأول أو تمحل، بيان ذلك أنه في القرن السابع للهجرة الذي عرف نشاطا كبيرا في مجال التأليف في بديع القرآن، تم التنبيه إلى هذه

(1) إدريس نقوري، المصطلح النقدي في نقد الشعر، ص8.

(2) فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص12.

(3) المرجع نفسه، ص12.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج/1، ص101.

الظواهر السلبية، وكان بعض العلماء مدركا لأزمة الخلل والاختلاط، ساعيا إلى تجنبها، ويمكن الاستشهاد، هنا، بنص لابن أبي الإصبع له دلالة كبرى في هذا المقام، يقول، وهو بصدد سرد مصادره ومراجعه المعتمدة في دراسته، مما يدل على وعي منهجي عند القوم بين يدي تدريسهم للعلوم «... وبديع شرف الدين التفاشي، وقد جمع فيه ما لم يجمع غيره لولا مواضع نقلها كما وجدها، ولم ينعم النظر فيها، فانتقد عليه فيها ما انتقد على غيره، وبعض الأبواب التي تداخلت عليه، وبديع ابن منقذ على ما فيه من التوارد والتداخل وتسمية أقسام الباب الواحد أبوابا، وضم أنواع المآخذ وأصناف العيوب إلى المحاسن، ومخالفة الشواهد والتراجم إلى فنون من الزلل وضروب من الخلل، ويعرف صحتها من وقف على كتابه، وأنعم النظر فيه، وتدبر جملة معانيه، وإن كان قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه -صلوات الله عليهم وسلامه- وما أبرئ نفسي، ولا أدعي سلامة وضعي، دون أبناء جنسي، غير أني توخيت تحرير ما جمعته جهدي، ودققت النظر حسب طاقتي ووسعي، فتجنبت التداخل وتحرست من التوارد، ونقحت ما يجب تنقيحه...[1].»

ومع هذه الاحتياطات المنهجية اللازمة لأي اشتغال علمي، فقد أقر الباحثون، بأن ابن أبي الإصبع وقع فيما نبه عليه عند من سبقه، وأشكلت عليه، بدوره، بعض الفنون والشواهد.

والإشكال أن علم بلاغة القرآن وقع في اضطرابين: تمثل الأول في تعدد المصطلحات للمفهوم البلاغي الواحد، وظهر الثاني في تعدد المفاهيم للمصلح الواحد.

ولعله من الصعب تفصيل القول في هذين الاضطرابين، في هذا السياق المحصور في الزمان والمكان، لكن سأقتصر على التمثيل بنموذجين اثنين من كل اضطراب، محكمين في ذلك القاعدة المصطلحية التي تتعامل مع المصطلح باعتباره «تسمية حصرية يجب أن يكون منظما، ويطابق دون غموض، فكرة أو مفهوما[2]»، ومستشعرين ضخامة المسؤولية الملقاة على عاتق الباحثين الذين يقلقهم الاضطراب الجاثم على صدر علم بلاغة القرآن الكريم، والمانع من الاستفادة من أنوار التدبر التذوقي لأسرار الكتاب المبين، وقد لخص الأستاذ أحمد أبوزيد خطورة هذا الاضطراب في قوله: «إن الاضطراب في استخدام المصطلحات، في أي فن أو صناعة، ليس بالأمر الهين الذي

(1) ابن أبي الإصبع. بديع القرآن. ص13.

(2) فهمي حجازي. الأسس اللغوية لعلم المصطلح. ص12.

يمكن أن يقال عنه إنه لا يضر، فإن لم يكن من ضرر سوى إهدار الجهد في معرفة العديد من المصطلحات المترادفة على قسم أو نوع واحد من أنواع البديع لكفى، فكيف والاشتغال بذلك يحول دون التعمق في أسرار بديع القرآن[1]»، بل كيف الشأن معه عندما يتحول إلى متاريس تعيق فهم الخطاب أصلا؟

## نموذج تعدد المفاهيم للمصلح الواحد:

وليكن مصطلح التضمين، فقد جعلوا له أربعة مفاهيم مختلفة، هي:

1. **المفهوم الأول:** أشار إليه الرماني في معرض حديثه عن التضمين وأنواعه، فقال: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أوصفة هي عبارة عنه[2]»، فكلمة «معلوم» تتضمن معنى «عالم».

والتضمين، بهذه الدلالة، يرتبط ارتباطا وثيقا بالإيجاز، وهو ما يفسر قول الباقلاني «والتضمين كله إيجاز[3]»؛ إذ كل إيجاز هو تضمين لمعاني ودلالات غير مذكورة بلفظها، ولكنها مستدعاة بموجب علاقات اللزوم والاقتضاء التي تتيحها الألفاظ المشكلة لبنية الإيجاز.

ومن نماذجه عند الرماني قوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ، فقد تضمن معنى استفتاح الأمور بالتبرك بالله والتعظيم له بذكره، فضلا عن معاني الإقرار بالعبودية له، والاعتراف بنعمه[4].

2. **المفهوم الثاني:** وهو موجود عند ابن أبي الإصبع، ويختص بأن «يضمن المتكلم كلامه لفظة من بيت أو جملة مفيدة منه، أو جزءاً عروضيا، أو مازاد على ذلك، بشرط ألا يبلغ المقدار المضمن نصف بيت يشير إلى ذلك البيت أو إلى القصيدة التي البيت منها».

وأخذ الطيبي هذا المعنى، وفرع منه أنواعا وأضربا، محكما فيها نزعة مقياسية تتصل بتضمين البيت تماما أو مصراعا منه أو بعضا من مصراعه[5].

---

(1) أحمد أبو زيد. بديع القرآن ومصطلحاته. مجلة المناظرة. الرباط. ع6. دجنبر 1993.

(2) الرماني. النكت في إعجاز القرآن. ص104.

(3) الباقلاني. إعجاز القرآن. ص272.

(4) الرماني. «النكت...» ص105.

(5) الطيبي. «التبيان...» ص413.

وقد أقر ابن أبي الإصبع بأنه لم يعثر على شاهد التضمين في القرآن إلا في مناسبتين اثنتين:

- قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...﴾ (المائدة: 47)، فهذا الحكم تضمنه القرآن من التوراة.
- قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ (الفتح: 29)؛ إذ أن القرآن أخذ معناها من التوراة والإنجيل[1].»

3. المفهوم الثالث: ذكره ابن الأثير، وفرعه إلى نوعين، نكتفي بنوعه الأول هنا؛ إذ أن قسمه الثاني له تعلق بالمفهوم الرابع. ومعناه، عنده، أن «يضمن الآيات والأخبار النبوية[2]» في الكلام الأدبي، شعرا أو نثرا، جزئيا أو كليا، ومن المقرر عند البلاغيين أن هذا النوع من التضمين يطلق عليه مصطلح «الاقتباس.»

4. المفهوم الرابع: وهو تضمين الإسناد، شرحه ابن الأثير بأنه الذي يقع في بيتين من الشعر، على أن يكون الأول منهما مسندا إلى الثاني فلا يقوم الأول بنفسه، ولا يتم معناه إلا بالثاني.

ويتصل هذا المفهوم بعلم العروض، وقد فسره أهله بأن «تتعلق قافية البيت الأول بالبيت الثاني[3]»، ومثلوا له بقوله النابغة:

وهم وردوا الجفار على تميم ... وهم أصحاب يوم عكاظ إني
شهدت لهم موارد صادقـات ... شهدن لهم بصدق الود منـي

وعده بعضهم عيبا، وأجازه آخرون.

ومن نتائج هذا التداخل المفهومي لمصطلح «التضمين» أن اكتفى المتأخرون بسرد مختلف التعريفات له، دون محاولة نقدها أو التنبيه إلى مكامن الاضطراب فيها، فقد تخلص السيوطي من سلوك النقد بقوله: «التضمين يطلق على أشياء[4]»، وسرد له مفهوماته الأربعه دون إبداء ملاحظة أو اعتراض.

---

(1) ابن أبي الإصبع. بديع القرآن. ص52.

(2) ابن الأثير. المثل السائر. ج/3. ص200.

(3) التبريزي. الوافي في العروض والقوافي. ص248.

(4) السيوطي. معترك الأقران. ج/1. ص270.

ولا خلاص من هذه الأزمة إلا بنقد كل مفهوم على حدة وفق المعايير المعتبرة، وفي مقدمتها مراعاة خصوصية الخطاب القرآني وتفرده، وإعمال المفهوم اللائق به، وفق منطق المناسبة المقامية، والحائز على شروط الاصطلاح العلمية.

واستنادا إلى جملة هذه المعايير، فإن الإطلاق العروضي للتضمين غير وارد، أصلا، مع خطاب القرآن: لأن القرآن، أولا، مباين لنمط الشعر وعناصره الفنية، ولأن مصطلح التضمين، بمعناه العروضي، ثانيا، ليس محل إجماع بين العلماء، وهو مرجوح الفائدة: لأنه مكن لمنهج تجزيئ القصيدة إلى أبيات مستقلة، ولم ينظر في بنيتها العضوية العامة.

وأما الإطلاق النقدي لمصطلح «التضمين» ممثلا في فكرة أخذ اللاحق عن السابق، فهو مردود؛ لأن القرآن لم يأخذ من غيره، وليست الأقوال المحكية فيه داخلة في مسمى التضمين وأنواعه.

وأما الإطلاق الاقتباسي، فهو ألحق بعلم النقد والشعر، مادام يبحث في كيفية اجتلاب الأدباء للأساليب والعبارات والمعاني من القرآن الكريم أو حديث الرسول عليه الصلاة والسلام.

نموذج من تعدد المصلحات للمفهوم الواحد، وهو «الالتفات»

فقد اهتم حقل التفسير، منذ مراحله الأولى، بمفهوم الالتفات، ويذكر البلاغيون والدارسون أن استعمال مصطلح «الالتفات» يرتد إلى الأصمعي، واعتبر ابن رشيق تعريف ابن المعتزل له من أحسن العبارات، وهو «انصراف المتكلم عن الإخبار إلى المخاطبة، وعن المخاطبة إلى الإخبار[1].» ومن الشواهد التي ذكرها ابن المعتز، وأعادها غيره، قوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح﴾ (يونس: 22).

لقد اتضح، إذن، مفهوم الالتفات وشواهده وأسراره، لكن الساحة البلاغية شهدت، إلى جانبه، مصطلحات أخرى تحيل على المفهوم نفسه، وهي كثيرة، مثل «الانصراف»، و«العدول» و«الصرف»، و«خطاب التلون»، ومخالفة مقتضى الظاهرة، و«شجاعة العربية».

ولا شك أن خلف هذه الوضعية، وضعية تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد، وتعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، أسبابا، منها ما هو تاريخي، ومنها ما هو لاصق بطبيعة البلاغة وفنونها، وقد هدى البحث إلى أن أسباب اضطراب العلاقة بين المفهوم والمصطلح ترتد أساسا إلى ما يلي:

---

(1) ابن رشيق. العمدة. ج/1. ص640.

أ. عدم اطلاع البلاغي الواحد على جهود غيره، بسبب اتساع الرقعة الجغرافية بين العلماء، شرقا وغربا، وندرة التواصل العلمي السريع، مما هو سمة العصر الحديث، وغياب وسائل الاتصال التي تضمن أن تنقل المعارف عبر الأقطار في أوقات سريعة، فيقوم كل واحد بصياغة المصطلحات والألقاب والمفاهيم التي يراها مناسبة.

ب. إن نظرة في التراث الذي خلفه القدماء في مجال بديع القرآن تبرز كيف أن هذا العلم قد توارد عليه كثيرون، ومن شأن الكثرة أن توقع في الاختلاف والإكثار. مما يحدث، لا محالة، اضطرابا في المحصلة النهائية.

ج. قيام فنون البلاغة على الملحوظة الشخصية، وليست لها معايير خارجية ثابتة يحتكم إليها كما في علوم القرآن والحديث مثلا: إذ نحن، هنا، إزاء ذات، ذات البلاغي والمفسر، تحاول أن تتلقى الجمال الكامن في خطاب القرآن وأساليبه، والعلاقة الممكنة بين هذين القطبين تجد مجالها الرحب في التذوق والإدراك الوجداني، وهذا قد يؤدي إلى التكرار والتنوع والتعدد والاختلاف.

د. إن المجترح لأسئلة البديع، والناظر في شبكيتها وعلاقاتها، يحس بأن علل هذا الفن دقيقة، وجهاته متداخلة، إلى درجة أن لا بلاغي استطاع أن يخلص من «التباس» تلك العلل والجهات، تجلت من أولى أضرارها في أن الكاتب الواحد لم يسلم من التداخل في تحديد المفهومات وصياغة المصطلحات، وبلغ ببعضهم أنه كان يسمي الفن الوحد باسمين، أو يعطي لمصطلح واحد مفهومين أو أكثر، وانتهى الأمر بآخرين إلى أنهم صاروا يدخلون في أنواع الفن الواحد ما يخرجه آخرون[1].»

ولقد كان ابن أبي الإصبع صادقا في وصفه لهذه الوضعية صدق من يضطر إلى الشروع في مضايق هذا العلم، يقول: «قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منـزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه -صلوات الله عليهم وسلامه- والسعيد من عدت سقطاته، وما أبرئ نفسي، ولا أدعى سلامة وضعي دون أبناء جنسي.»

هـ. دون أن ننسى الرغبة النفسية للبلاغيين والمفسرين، ممثلة في تنافسهم وافتتانهم بالسبق إلى ابتكار الفنون وصناعة الألقاب والمصطلحات، يقول د. أحمد أبو زيد: «ثم أخذ التنافس في

(1) عبد العظيم المطعني. خصائص التعبير القرآني. ج/2. ص411.

تكثير فنون البديع يزداد، فألف ابن أبي الإصبع كتابين هما: «تحرير التحبير» و«بديع القرآن»، جمع في الأول مائة وخمسة وعشرين فنا من البديع، ذكر أنه نقل منها عمن سبقه خمسة وسبعين فنا وأضاف إليها ثلاثين فنا جديدا قيل لم يسلم له منها إلا القليل[1].»

ويتفرع عن هذا السبب النفسي سبب آخر، وهو الولع بالغريب، والميل نحو الجديد؛ إذ لما كانت الفنون معروفة ومتداولة، قد توارد عليها الأقدمون، وأشبعوها بحثا وتدقيقا، فالنفس ميالة إلى الطريف غير المطروق، والبديع غير المعهود، والجديد غير الموقوف عليه، وقد كان سهل بن هارون سباقا إلى تحليل هذه النفسية في قوله: «والناس موكولون بتعظيم الغريب، واستطراف البديع، وليس لهم في الوجود الراهن المقيم، وفيم تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل والنادر الشاذ[2]»، وسبحان الذي له في خلقه شؤون.

و. ويعود أحد أسباب تلك الظواهر الموقعة لبديع القرآن في هناته الملحوظة إلى قاعدة: «لا مشاحة في الاصطلاح»؛ لأنها، بطبيعتها، تعطي لكل بلاغي مشروعية الإدلاء بما يراه مناسبا من المفاهيم والمصطلحات، وتفتح المجال لحرية الصياغات الاصلاحية.

ولكن هذه الحرية أفضت إلى أن تسربت أوضاع غير منهجية إلى حقل البحث البديعي، مستغلة، في ذلك، السلامة المفهومية لقاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح».

إن هذه القاعدة خلاصة موجزة، أو إعلان بياني عن واقع ثقافي اتخذ صبغة البداهة والصواب، وهي صياغة حققت أبعادا بيداغوجية تتمثل في ألا يقف الاختلاف الاصطلاحي عائقا في وجه مواصلة التواصل العلمي والمعرفي، وألا يتخذ وصلة وذريعة إلى إلغاء الحوار المعرفي أصلا، إلا أن ذلك الإعلان أحدث، دون وعي منه، هنات مست الإشكالية المصطلحية في صميم اشتغالاتها؛ لأن من شأن التسامح في الاصطلاح، بعد معرفة المعنى، وإن جوز العقل قبوله، أن يفتح الباب لنفاذ أوضاع تقلب مقتضيات البنود المعتبرة في شرعة الاصطلاح، وتفقدها مسوغاتها العلمية والمنهجية، وغاياتها التواصلية، لذا، وجب حمل ذلك الإعلان على وجهه المراعي لسياق مختلف بنود الاصطلاح، بمعنى أنه لابد من قراءته على ضوء تلك المعايير، كي تتخذ سياقا له في الفهم والتنزيل.

(1) مرجع سابق.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص90.

لقد كان لتلك القاعدة مسوغاتها التربوية المقبولة؛ لأن من شأن اللامشاحة في الاصطلاح أن تجنب المشتغلين حواجز الفهم وعوائق الإفهام، بحثا عن تواصل متنام، وهذا واضح من خلال المعنى الوارد في كلام ابن سنان، وهو في معرض المساجلة حول المصطلحات المستعملة إزاء مفاهيم التطابق والمقابلة: «فأما التسمية، فلا حاجة بنا إلى المنازعة فيها[1].»

وذلك أن الغرض هو الفهم والإفهام، والوصول والإيصال، وهي أغراض علمية نبيلة لا يجوز للمنازعة أن تحول دون بلوغ إنجازها.

وقد توارد على هذا المعنى العلامة الكبير السجماسي؛ إذ أوضح المسألة بشكل ينمّ عن وعيه بالتداخل العلمي والبيداغوجي في الفكر الإسلامي تداخلا اقتضائيا، ونصح الناظر بأن يصرف اهتمامه جهة معنى الألقاب، ويستفرغ الوسع في تمثل دلالاتها؛ لأنها الأصل، وما الألفاظ والألقاب إلا تبع لها.

إن صياغة تلك القاعدة تختلف من بلاغي لآخر، وهذا يدل، في مستوى معين، على أن جوهر القاعدة سابق على صياغتها، وأن جل البلاغيين متفق على صحتها، وكل واحد منهم يصوغها وفق ألفاظه وتراكيبه.

فقد عبر عنها بـ«ليس ينازع في ذلك[2].» وأطلق عليها عبارة: «الألفاظ غير محظورة[3]»، واتخذت، تارة، صيغة: «أما التسمية فلا حاجة إلى المنازعة فيها[4]»، أو «لا يشاح في التعبير والأسامي[5]»، أو «لا عبرة بالأسامي بعد الاعتراف بالمعاني[6]»، أو «لا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى[7]»، أو «الاصطلاح لا مشاحة فيه[8].»

وبهذا كله، يظهر أن القاعدة عرفت صيغا عديدة، وطبقت على مجال أوسع، لكن من الراجح أننا نحتاج إلى تطبيق قاعدة «سد الذرائع» عند الأصوليين والفقهاء، فبعد أن تزجحت كفة

---

(1) ابن سنان، سر الفصاحة، ص81.

(2) قدامة بن جعفر، نقد الشعر ص162.

(3) الآمدي، الموازنة بين الطائيين، ص258.

(4) ابن سنان، سر الفصاحة، م. س، ص81.

(5) السجلماسي، المنزع البديع، ص372.

(6) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص237.

(7) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص115.

(8) ابن السبكي، م. س.

السلبيات التي غمرت ساحة علم بلاغة القرآن الكريم، بموجب بند «لا مشاحة في الاصطلاح»، فالهروع إلى المشاحة أولى، سدا للارتجال والاضطراب، وتجنبا للخلل والتشويش في التواصل العلمي.

وهذا يستدعي من أهل الاختصاص تأصيل القاعدة الآتية:

**«الاحتكام إلى الضوابط الاصطلاحية شرط في إنهاء ظواهر التداخل والاضطراب في العلاقة الدلالية بين مفاهيم فنون بلاغة القرآن ومصطلحاتها».**

**المشكلة الرابعة: ظاهرة التكلف الاستنباطي في علم بلاغة القرآن**

عرفت مسيرة البحث البلاغي في فنون بلاغة القرآن بعض الهنات في خطة الاستنباط، فكانت تتمحل في استخراج الشاهد القرآني المناسب للفن البديعي، وتفصل فنيته عن سياق الآية، سابقه ولاحقه، وتغفل دوره في إثراء المعنى العام. وتبالغ في استخراج أكبر عدد من الفنون من الشاهد القرآني الواحد، إلى أن تحولت الآية الواحدة إلى فسيفساء من الفنون تتكاثر بتكاثر أحجامها وأشكالها وألوانها.

وفي وصف جامع لهذه الظواهر نقول: إن البحث البلاغي كان يقع في خطأ التكلف الاستنباطي، وهو خطأ لم ينتبه إليه بعض الدارسين المعاصرين، فاعتبروه، على عكس ذلك، مدعاة للمفاخرة بإنجاز البلاغيين القدماء.

ومن نماذج التكلف الاستنباطي عكوف ابن أبي الإصبع على استنباط عدد كبير من الفنون البديعية من خلال تحليله لقوله تعالى: ﴿وقيل يأرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر استوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين﴾ (هود: 44).

فقد استنبط منها أزيد من عشرين ضربا من البديع، وأراد من قارئه أن يتعجب لذلك، مع أن ألفاظ الآية لا تتجاوز سبع عشرة لفظة.

ومن المؤسف أن هذا المنهج مهيمن على كتابات المعاصرين في الموضوع، ويكفي الاطلاع على ما أنتجه الأستاذ عبد العظيم المطعني في كتابه «خصائص التعبير القرآني»، لندرك كيف أن المراجع العلمية المعتمدة لدى الطلبة بالجامعات والكليات طافحة بالعديد من الهنات التي تمس جوهر علم

بلاغة القرآن.

وللقضاء على هذه الظاهرة القاتلة لبنية الآيات القرآنية ووحدتها، فإن الأمر يستدعي نشر المبدأ الآتي:

«تجزيئ بلاغة الآية إلى أضرب متعددة إنما هو تكلف مرجوح الفائدة».

## خلاصة

إن العديد من المعارف والمناهج التي استوعبتها علوم القرآن والتفسير والبلاغة تمثل أبرز الأحوال الدالة على ارتباطها بأزمنتها وتاريخها وإشكالاتها الفكرية، وهي، بذلك، أدوات اجتهادية للكشف عن معاني القرآن، تخلقت في رحم السياق الفكري والثقافي العام، وهذا يستدعي أهمية، إن لم نقل حتمية، معاودة النظر فيها عند تغير ذلك السياق. يقول الأستاذ قطب مصطفى سانو: «إنَّ علاقة مناهج العلوم الإسلاميَّة بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأوضاع علاقة وثيقة، وتعدُّ من أبرز مظاهر النظر الاجتهاديِّ في مجال المسألة التعليميَّة بصورة عامَّة، ذلك لأنَّ المناهج تعدُّ وسائل اجتهاديَّة تربويَّة تنشأ في رحم الظروف والأوضاع الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، مما يستدعي ضرورة تجديد النظر والتأمل والتمعن فيها عند تغير تلك الظروف والأوضاع الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، وليس من خلاف أنَّ سنَّة التطور والتغير تغشى سائر الأحكام الاجتهاديَّة سواء أكانت تلك الأحكام متعلقة بالشأن الاجتماعيِّ، أو الشأن السياسيِّ، أو الشأن التربويِّ والتعليميِّ والاقتصاديِّ[1].»

## مقترحات في سبيل الإصلاح

وفي نهاية هذه الورقة المركبة، فإننا نقترح أن تصدر من هذه الندوة الكريمة دعوة صادقة إلى أن تحتضن مؤسسة من مؤسسات الشأن الإسلامي، وطنيا أو عربيا، فكرة تشكيل لجنة علمية يكون من اختصاصها:

1. أرشفة الإنتاج العلمي الحديث في موضوع علوم القرآن وتفسيره وبلاغته.

---

(1) . مناهج العلوم الإسلامية والتغيرات المعاصرة. ص81 فما بعدها.

2. رسم خطة عمل لإصلاح وضع علوم القرآن والتفسير والبلاغة.

3. التأصيل الشرعي لعلم نقد التفسير.

4. وضع برنامج دراسي لعلوم القرآن والتفسير والبلاغة بمراحله الجامعية المختلفة. يضم:

أ. أهداف دراسة علوم القرآن والتفسير (الرؤية المعرفية والمنهجية للموضوع).

ب. محاور علوم القرآن والتفسير. ويمكن أن تضم تلك المحاور:

- شرطية التدبر في فهم الخطاب القرآني.
- مقاصد القرآن الكريم في العقائد والشرائع والآداب.
- قواعد التفسير والترجيح.
- مقولات تفسيرية ودلالتها المنهجية؛ (مثل مقولة: تفسير القرآن بالقرآن، التفسير النبوي، التفسير بالحديث النبوي، حاكمية السنة على القرآن، احتراق مواد علوم القرآن، التفسير لا أصل له...).
- حاكمية التفسير الموضوعي في إدراك الدلالة القرآنية، وتوجيه الأقاويل التاريخية في موضوع النسخ والمحكم والمتشابه.
- منهج القرآن الكريم في التفسير (تفسير الظواهر والأزمات والعلاقات...).
- منهج القرآن الكريم في عرض الكليات الأساسية للشريعة.
- علم نقد التفسير.
- موقعية المرويات النبوية والصحابية والتابعية في سلمية مصادر التفسير.
- نماذج تطبيقية من التفسير المقاصدي للقرآن الكريم.
- إدارج مباحث بلاغية في صلب العملية التفسيرية بعيدا عن منهج التجزيئ والتقعيد. (وذلك باعتبار علم البلاغة وصلة وذريعة إلى بيان مقاصد القرآن وليس غاية في حد ذاته).

**والله الموفق للفلاح فيما يفوه به اللسان، ويخطه البنان...**

# الاجتهـــــاد الفقهـــــي
# من الاستنباط إلى التنزيل:
# -فقه تحقيق المناط نموذجا-

د. فريد شكري
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

## تمهيد

إذا كان فقه التنـزيل هو الصلة بين أحكام الشريعة وأفعال المكلفين، وكذا بينها وبين ذوات الأشياء وصفاتها، فإن تحقيق المناط هو أحد أهم سبل ذلك الوصل وأبرز خطواته المنهجية مما يكاد يرقى به إلى درجة الأصل الكلي في منهج التنـزيل. ذلك أن مجرد حصول الحكم الشرعي متصورا في الذهن، لا يرشحه لأن يؤول إلى التفعيل بصفة تلقائية مباشرة نظرا لأنه يكون كليا عاما، والوقائع المراد التنـزيل عليها تكون جزئية مشخصة، وهذا يستدعي اعتماد خطوة منهجية وسيطة ضامنة لحسن التطبيق، وهي التحقيق في مناطات الحكم من جهة صورها الجزئية لمعرفة ما تتوفر فيه دواعي تنـزيله عليها مما لا تتوفر فيه.

إن تحقيق المناط بهذا المعنى هو آخر المراحل التي يقطعها الناظر في اتجاه الربط بين النص والواقع؛ لأن عمله يقوم على أساس تعيين صلاحية المحل لتنـزيل المقدمة النقلية عليه، وإذا تبين من خلاله أن المحل فرد من أفراد الصورة الكلية للحكم، فإن مقصود الخطاب يتعلق به ويلزم تنـزيل الحكم على وفقه. والتحقيق هو آخر مراحل التنـزيل؛ لأنه مسبوق بتحديد متعلق الحكم تنقيحا أو تخريجا، والذي بموجبه يتم استخلاص الحكم واستخراجه من دليله التفصيلي.

كما أن تحقيق المناط من شأنه أن يكفل ديمومة الشريعة الإسلامية وقدرتها على استيعاب سائر ما يستجد من الوقائع والنوازل والحوادث؛ "وذلك لما علم قطعا من أن النوازل والحوادث في

العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ويعلم -قطعا- أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا، والنصوص إذا كانت متناهية -وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى- علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد[1]."

ومنه فإن المجتهد لا يمكن أن يستغني عن عملية تحقيق المناط كلما أراد أن يكشف عن حكم الشريعة في الوقائع الجديدة. فهو إما أن ينظر في مدى تحقق معنى القاعدة التشريعية الكلية في الواقعة المعينة، أو أن يقيس فيلحق النازلة بأصل قد تقرر حكمه سابقا نظرا لاشتراكهما في علة واحدة وتساويهما في مناط مشترك، والأمران معا لا يمكن تحققهما بمعزل عن تحقيق المناط.

ووعيا بأهمية تحقيق المناط وعلاقته بالحفاظ على استمرارية شمول الشريعة واستيعابها لحياة المكلفين، فقد ذهب الإمام ابن تيمية إلى أن الاجتهاد فيه لابد منه، وأنه مما اتفق عليه المسلمون، بل هو مما اتفق عليه المسلمون والعقلاء أيضا: لأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل واقعة وشخص، وإنما يتكلم بكلام عام[2]. ويبقى عمل المجتهد ضروريا لتبين مدى انتظام الجزئيات والأفراد المعينة في معنى ذلك العام أو عدم انتظامها فيه، وهذا لا يتم إلا بتحقيق المناط.

. أن تحقيق المناط ليس مهما في مواجهة المستجد من الوقائع فحسب، ولكنه ضروري أيضا للنظر في الوقائع التي علمت أحكامها من قبل. فالتقليد لا يجدي أي شيء حينما يكتفي اللاحقون بما سبق أن حققه السلف من مناطات الأحكام؛ وذلك على اعتبار "أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة، تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وكل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وليس ما به الامتياز في المعينات والصور المستأنفة معتبرا في الحكم بإطلاق، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل[3]."

وبذلك تبرز أهمية التبصر المتجدد من طرف المجتهد بالواقع الذي يكتنف الواقعة محل الحكم الشرعي سواء كانت جديدة في ذاتها أم لم تكن كذلك؛ لأنها في الحالتين معا مصوغة بحسب الواقع

(1) الشهرستاني. الملل والنحل. 1/199- 200. مطبعة محمد علي الصبيح القاهرة.

(2) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. 13/11، 22/330. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم مكتبة المعارف الرباط.

(3) الموافقات 4/189 تحقيق عبد الله دراز المكتبة التجارية الكبرى مصر.

الذي يلابسها ومتأثرة بالغ التأثر به؛ إذ هو المجال الذي تتشكل فيه الظروف والأحوال والحيثيات التي قد تجعل لبعض المكلفين وضعا خاصا ومختلفا يتميزون به عن سائر المكلفين الآخرين، وإن كانوا يشتركون معهم في مناط عام واحد.

- أن تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي ينبغي أن يعول عليها المجتهد لتطبيق أحكام الشريعة على أرض الواقع ولإنزالها من حيز التنظير والتجريد الذهني المحض إلى ميدان العمل والمشاهدة حتى تصير مجسدة في حياة المكلفين؛ ذلك لأن "الأحكام الشرعية تتسم بالعموم والتجريد: أما تجريدها، فلأنها تقع في الذهن متعلقة بمدركها، وأما عمومها، فلأنها لا تختص بواقعة معينة أو شخص معين بالذات، بل تشمل هذه الأحكام المكلفين على الإطلاق والعموم. فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه عام مجرد[1]."

ومن هنا يتضح أن النظر في الأحكام يحتاج إلى البحث عن مفرداتها وجزئياتها ولا يكف الوقوف على ما تتضمن من معنى كلي؛ لأن الاكتفاء بهذا الوقوف وحده يبقيها حبيسة للتص الذهني المجرد ويعزلها عن أداء وظيفتها التكليفية التي بنيت على أساس منها. وهذا المعنى ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد (يقصد تحقيق المناط) لم تن الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذ منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد معرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، ، يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد[2]."

- أن أهمية تحقيق المناط غير مقصورة على الفقيه والمجتهد فحسب، وإنما هي شاملة لـ المكلفين أيضا؛ وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: "فهو: (أي تحقيق المناط) لابد منه بالنس كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه[3]." فتحقيق المناط، إذن، ليس مـ حتى بالنسبة للعوام، ووجه إلزامهم به راجع إلى أنه الوسيلة التي تمكنهم من الامتثال الص للتكليف؛ إذ المكلف محتاج باستمرار إلى أن ينزل أفعاله على وفق ما تقضي به أحكام الشريع

(1) محمد فتحي الدريني. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. ط2 دمشق 1986 ص38.

(2) الموافقات. 4/93.

(3) المصدر نفسه.

لم يكون ملتزما فعليا بالتشريع، "فإذا سمع العامي، مثلا، أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها، إذا كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلابد له من النظر فيها؛ حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها، تحقق له مناط الحكم[1]."

فالتكليف، إذن، من دون تحقيق للمناط تكليف بالمحال من حيث إن الامتثال لا يمكن أن يتم إلا بعد المعرفة بالمكلف به، والمعرفة بالمكلف به لا تكون إلا بعد تحقيق المناط، فهو شرط إمكان الامتثال، وفقده يؤدي إلى رفع هذا الإمكان. ومنه يمكن اعتبار تحقيق المناط من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به؛ لأن التكليف لا يتم إلا به.

- أن إغفال تحقيق المناط وعدم اعتباره عند إرادة تنزيل الأحكام على الوقائع مظنة حصول الحرج في الدين بالنسبة لمن ينزل عليه الحكم، ومظنة حصول التحريف لمراد الله في حكم الواقعة المعينة بالنسبة لمن ينزل من طرفه الحكم.

فمن دون تحقيق للمناط "يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو على أكثر مما وضعت له، أو على أقل مما وضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محله ومناطه[2]." وبيان ذلك أن إجراء الحكم في الواقع على أفراده المعينة دون نظر في مدى تحقق مناط ذلك الحكم فيها قد يفضي إلى تنزيله على أفراد مشتبهة في الظاهر بأفراده، دون أن تكون في حقيقة الأمر مندرجة ضمنها، كما قد يؤدي إلى تنزيل الحكم على كل أفراده بما فيها تلك التي تتضمن ملابسات خاصة أو تنطوي على أعذار تخرجها من انطباق الحكم عليها. وقد ينتج عن إغفال تحقيق المناط أيضا صرف للحكم عن سائر أفراده الحقيقية أو عن بعضها بحيث تخرج عن مجال تطبيقه.

وإضافة إلى هذه النتائج المترتبة عن تجاوز تحقيق المناط فقد نبه الشاطبي إلى نتيجة أخرى بالغة الخطورة، حيث عد البدعة ناشئة عن هذا السبب في كثير منها، فهي من "تحريف الأدلة عن مواضعها، بأن يرد الدليل على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أن المناطين

(1) الموافقات، 4/93.

(2) أحمد الريسوني، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000، ص64.

واحد وهو من خلفيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله[1]". ومعلوم أثر البدعة البالغ في تحريف أحكام الدين وإفساد تدين المسلمين، وربطُ الشاطبي للبدعة بعدم تحقيق المناط على هذا المستوى يجعل مرتبته كمرتبتها من حيث إنها ضلالة، وهو ربط له وجهه على اعتبار أن تحقيق المناط يضبط عملية الاجتهاد في تنزيل الحكم على الواقع، وعدم الالتزام به يحيد بعملية الاجتهاد هذه عن أحد أهم ضوابطها، فتخرج بذلك من حدود الشرعية إلى فوضى البدعية.

## أولا: مفهوم تحقيق المناط

تعددت أقوال الأصوليين ومناهجهم في التعريف الاصطلاحي لتحقيق المناط، وتنوعت بحسب ما يراه كل واحد منهم في طبيعة المناط الذي ينبغي البحث عن تحققه في الجزئيات. وذلك على النحو التالي:

### المعنى الأول

تدور جملة من التعاريف الأصولية لتحقيق المناط على كونه بيان وجود العلة –بعد ثبوتها– في صورة من الصور، أو فرع من الفروع. ومن ذلك تعريفه بأنه "تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع[2]." أو "أن ينص الشارع على الحكم والعلة فيحقق المجتهد العلة ويثبت الحكم بها في الفرع[3]." أو أنه "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها بنص أو إجماع[4]." أو أنه "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط[5]."

وبالنظر إلى هذه التعاريف يتبين أنها تتفق في الدلالة على أن تحقيق المناط هو بيان وجود العلة في الفرع، وأن وجه الاختلاف بينها إنما هو في تحديد ما يعد من العلة المعتبرة، فاشترط التعريف الأول أن يكون متفقا عليها، وهذا الشرط فيه تضييق على اعتبار أن هناك العديد من العلل التي اختلف الأصوليون في تعيينها ورغم ذلك بحثوا في تحقيقها في آحاد الصور، كاختلافهم في تعين

---

(1) الشاطبي. الاعتصام. 1/ 249. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي. 1996.

(2) شهاب الدين القرافي شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. تحقيق طه عبد الرءوف. بيروت: دار الفكر. د. ت. ص389.

(3) ابن الجوزي. الإيضاح لقوانين الاصطلاح. تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان الرياض ط1. 1991. ص35.

(4) كمال الدين بن الهمام. التحرير مع شرحه التقرير 3/ 192 المطبعة الأميرية بولاق مصر 1316هـ.

(5) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. 3/302. تعليق عبد الرزاق عفيفي مؤسسة النور الرياض ط1. 1382هـ.

علة تحريم ربا الفضل في الأصناف المطعومة الأربعة: البر والشعير والتمر والملح.

أما التعاريف التي بعده فقد تنوعت بين ما يشترط في العلة أن تكون مستفادة من النص، أو من النص والإجماع، أو من النص والإجماع والاستنباط.

### المعنى الثاني

مدار هذا المعنى على أن تحقيق المناط هو بيان وجود الحكم الكلي المأخوذ به أو المنهي عنه، والمعنى الذي تضمنه المأمور به أو المنهي عنه، في آحاد الصور[1]." وبموجبه فإن المعنى الذي يراد تحقيقه إما أن يكون مقتضيا لمشروعية الحكم ابتداء من الشارع، وإما أن يكون للمعنى الذي تضمنه مدلول الأمر أو النهي وهو المأمور به، أو المنهي عنه أو المحكوم به، بحيث إذا حقق حصل المطلوب أو الإجزاء.

مثال الأول قول الرسولﷺ في الهر: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم." فقوله ﷺ: "إنها من الطوافين" هذا هو المعنى المقتضي لمشروعية الحكم ابتداء، فينظر أين يوجد الطواف، فأي محل وجد فيه قيل تحقق فيه المناط.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿يأيها الذين ءامنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ (المائدة: 97)؛ فالمعنى المقتضي لمشروعية الحكم ابتداء هو قتل الصيد، والحكم هو الجزاء، أما المعنى الذي تضمنه المحكوم به فهو المثل، فينظر أين توجد المثلية، فأي محل وجدت فيه قيل تحقق المناط فيه المناط المأمور به أو المحكوم به، فحصل به المطلوب وصار مجزئا. فالمثلية ليست علة لثبوت الجزاء وإنما علة لكون الجزاء مجزئا.

### المعنى الثالث

من التعاريف الأصولية ما يجمع في تحديده لمعنى تحقيق المناط بين مدلولين، فيجعله شاملا لبيان وجود المعنى الذي في القاعدة الكلية في صورة جزئية، وشاملا أيضا لبيان وجود العلة الثابتة في الأصل بنص أو إجماع في الفرع. ومن ذلك ما ذهب إليه ابن قدامة والطوفي من أن تحقيق المناط هو أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها، أو منصوصا عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع، وهو أيضا ما عرف علية الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده[2].

---

(1) الغزالي. المستصفى. 2/230-231. تحقيق محمد سليمان الأشقر ط 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

(2) ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر. تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ط جامعة الإمام محمد بن سعود

ومن هذه التعاريف أيضا ما جاء في شرح مختصر الروضة من أن تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى[1].

ويتفق هذان التعريفان في الدلالة على شمول تحقيق المناط لوجود القاعدة الكلية في صورة جزئية، وبيان وجود العلة في الفرع، وذلك لأن قوله في المعنى الثاني: "إثبات معنى معلوم" يقابل التعبير بلفظ القاعدة الكلية: لأن القاعدة قد تضمنت المعنى. والمراد بالقاعدة الكلية هو الحكم الكلي المأمور به أو المنهي عنه والمعنى الذي تضمنه المأمور به، أو المنهي عنه. وبتفسير القاعدة الكلية على هذا النحو يكون هذا المعنى الذي فسر به تحقيق المناط شاملا للمعنيين الأول والثاني.

### المعنى الرابع

ومداره على تفسير تحقيق المناط بما يشمل بيان وجود المعاني أو المدلولات في موارد تطبيقها؛ أي بيان وجود المتعلق في الأنواع والأعيان. والمتعلق يكون علة أو سببا أو شرطا مانعا للحكم. أو معنى تضمنه الحكم المأمور به. أو المنهي عنه، أو معنى تعلق به لفظ التعريف، أو اللفظ العام، أو المطلق، وله أفراد ينظر في اندرجها تحته. ثم إن ذلك كله يكون في نصوص الشارع أو المجتهد أو المكلف من قاعدة أصولية أو فقهية أو ألفاظ آحاد المكلفين، فتكون مندرجة في هذا التعريف؛ لأنها في معنى ألفاظ الشارع من حيث كيفية العمل بها وتفسيرها، وربطها بمحالها ومواضع تطبيقها.

وممن ذهب إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي كما يدل على ذلك استقراء ما جاء من كلامهما في هذا المجال. حيث يرى الأول في بيان تحقيق المناط أن الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه[2]. ويقول في معرض تقديمه مثالا عن ذلك: "ومن هذا الباب لفظ الربا فإنه متناول كل ما نهي عنه من ربا النسأ وربا الفضل، والقرض الذي يجر منفعة، وغير ذلك. فالنص متناول لذلك كله، لكن يحتاج إلى معرفة الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك، وهذا الذي يسمى تحقيق المناط[3]."

---

الإسلامية.1977 ص277. وانظر: الطوفي. شرح مختصر الروضة 3/233. تحقيق عبد المحسن التركي ط مؤسسة الرسالة 1410هـ

(1) شرح مختصر الروضة 3/236.

(2) مجموع الفتاوى 2/ 886، 890.

(3) المرجع نفسه. 19/ 283- 284.

ولا يقف كلامه عند حد جعل تحقيق المناط بيانا لوجود المتعلق في الأنواع والأعيان فحسب، وإنما يعلل وجه الحاجة إلى ما يستدل به لمعرفة دخول تلك الأنواع والأعيان بأن الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد، وحرمته على عمرو، لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا، مثل قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرة: 274) (...) وهذا الحكم الكلي ثابت سواء وجد هذا البيع المعين أو لم يوجد، فإذا وجد بيع معين أثبت ملكا معينا، فهذا المعين سببه فعل العبد، [فالشارع لم يحكم عليه في المعين بحكم أبدا، مثل أن يقول: هذا الثوب بعه أو لا تبعه، أو هبه أو لا تهبه، وإنما حكم على المطلق الذي إذا أدخل فيه المعين حكم على المعين[1].

وبالنظر إلى هذه النصوص المستشهد بها من كلام ابن تيمية، يتبين أن مفهوم تحقيق المناط عنده يتخذ بعدا أوسع وأشمل من المعاني المذكورة في التعاريف السابقة، والتي حصرته في معنى واحد أو معنيين وضيقت من مشمولاته. ونجد نفس المنحى لدى الشاطبي، فكلامه يفيد أيضا توسيع مدلول تحقيق المناط لديه، حيث ذهب في تقرير معناه إلى القول: "تحقيق المناط (...) معناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ (الطلاق: 2) وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة (...) فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد[2]." فالتحقيق عنده بهذا المعنى مستوعب لتعيين محل كل حكم ثبت بمدركه الشرعي بإطلاق: أي بغض النظر عن ماهية ذلك المدرك، وبأي سبيل حصل، وبأي دليل تأتى.

وكما كشف ابن تيمية عن وجه الحاجة إلى بيان اندراج المحل بأنواعه وأعيانه في الحكم الكلي فقد بين الشاطبي وجه الحاجة إلى ذلك أيضا فأوضح أن الحكم الشرعي يحصل في الذهن كلياً، والمطلوب أن يطبق على أفراد الأفعال والصور وهي جزئية مشخّصة، وهي أيضاً متشابهة ومتداخلة. وفي ذلك يقول: "الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور

(1) المرجع نفسه 29/ 153- 154.

(2) الموافقات 4/ 89- 90.

الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل[1].

ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد: (أي تحقيق المناط) لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات، وعمومات وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام[2]."

## ثانيا: ضوابط تحقيق المناط

### 1. الخلفية المعرفية

إن تحقيق المناط ليس عملا متحررا من أي ضابط، وإلا كان محض اتباع للرأي المجرد، وتقول مبني على الهوى. وتظهر الحاجة لضبط عملية التحقيق بناء على سببين اثنين:

فيما يخص السبب الأول: فإن المشتغل بالحكم الشرعي لابد أن يكون عمله ملتزما بالضوابط المنهجية بدءاً من النظر في النص لاستخلاص الحكم، ومروراً بالتحقق من وجود مناطه في الواقعة، وانتهاءً بتنزيله على الواقع، وذلك نظرا للمقام الذي أقيم فيه. فهو حين يصدر الحكم الشرعي يكون مخبرا عن الله تعالى ومخبرا عن النبي ﷺ وموقعا للشريعة على أفعال المكلفين بحسب ما يفضي إليه اجتهاده. فهو شارع من وجه سواء فيما هو منقول عن صاحب الشرع أو فيما هو مستنبط من ذلك المنقول. وقد نبه الشاطبي إلى ذلك بقوله: "إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لابد من نظرة فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيه، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى[3]."

(1) المرجع نفسه، 4/92.

(2) المرجع نفسه، 4/93.

(3) [2]. المرجع نفسه، 4/245.

أما السبب الثاني؛ فهو راجع إلى أن النصوص الشرعية حين ترد على مناطات حادثة تصير دلالتها ظنية، مما يستدعي مزيدا من التحري والضبط عند تنزيلها على الواقع، وضبط تحقيق المناط من أهم المداخل التي ينبغي اعتبارها في هذا المقام. وبيان ذلك أن "النصوص الشرعية إن وردت على مناطاتها الموجودة عصر التنزيل كانت مترددة بين القطع والظن تبعا لما يصاحبها من قرائن. أما إذا وردت على المناطات الحادثة، فإن النصوص مهما كانت قطعية في دلالاتها على مسمياتها وأحكامها، فإن تواردها على القضايا المستجدة قد يخفف من قطعيتها فيها. فالوقائع الجديدة لا تسمى جديدة إلا أن تتميز بتوابع تستقر في مناط الحكم فلا تكون منطبقة انطباقا كليا مع الوقائع التي نزلت عليها النصوص؛ إذ لو انطبقت عليها لكانت إياها ولم تكن جديدة[1]." فعدم الانطباق مضافا إليه خفة القطع مظنة الوقوع في الغلط ما لم يكن عمل المجتهد خاضعا للضوابط.

## 2. الخلفية المنهجية

يتم التحقق في مراتب تحقيق المناط بحسب ما وضعه العلماء لتقنين عملية الاجتهاد من ضوابط تستدعي الجمع بين التمكن من الأدوات الشرعية وتوفر عدد من الملكات النفسية والمواهب الإنسانية؛ إذ لابد لمن يشتغل بهذا المجال أن يكون "عارفا بكتاب الله (...) ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله (...) ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف الأمصار. وتكون له قريحة بعد هذا[2]."

ومنه فإن تحقيق المناط يستدعي أولا المعرفة بالنص، والفهم الدقيق له وتمثله في الذهن تمثلا جيدا، ويستدعي بعد ذلك توفر مجوعة من الملكات والاستعانة بعدد من الوسائل التي تكفل الإحاطة التامة بالواقعة محل الحكم لاستنباط علم حقيقة ما وقع. ويتحقق ذلك من خلال:

### أ. الاستعانة بالقرائن والأمارات المحيطة بالواقعة

ومثاله اعتبار التشريح أمارة على تحقيق مناط القتل العمد من حيث إن الوفاة حصلت بجناية أو لا، واعتبار الحمل قرينة تحقق مناط الزنى لمن هي غير ذات زوج.

---

(1) الاجتهاد في مورد النص، ص181، بتصرف.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 1/51. تحقيق عبد الرحمن الوكيل دار الكتب الحديثة مصر 1969.

**ب. اعتبار الإقرار والبينة واليمين**

وهي من وسائل تحقيق المناط في مجال القضاء وغيره.

**ج. اعتبار العرف من حيث كونه وسيلة لتطبيق الشريعة وتنزيل الحكم**

والعرف بهذا المعنى ذو علاقة بأدلة الشريعة وكذا بأفعال المكلفين. وبحسب الاعتبار الأول يكون مورده على الأدلة الشرعية التي يرجع تحديد مصداقها الخارجي ومن ثم تحقيق المناط فيها إلى المكلفين الذي ينـزلونها على واقعهم تبعا لأعرافهم. ومثال ذلك قول الرسول ﷺ: "للنساء رزقهن وكسوتهم بالمعروف" وقوله أيضا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف". فنفقة الزوجة والأولاد هو مما يرجع إلى المكلفين تقديره وفقا لما هو متعارف بينهم وموافق لمقاصد الشارع في التقدير[1].

وبحسب الاعتبار الثاني يكون مورده على أفعال المكلفين بغاية تفسير تصرفاتهم وألفاظهم والتصحيح لتقديراتهم قبل إدراج ذلك كله تحت أدلة الشريعة. ومثاله أن المتعاقدين إذا اختلفا في تقدير قيمة السلعة التالفة يكون المرجع إلى السوق ويتم الاحتكام إلى ما يعتبره التجار قيمة للسلعة[2].

**د. اعتبار دلالة الحواس**

فهي من أهم مداخل تحقيق المناط باعتبارها أداة الملاحظة الأولية للواقعة المراد تنـزيل الحكم عليها. ومن نماذج كون الحواس وسيلة لتحقيق مناطات الأحكام أن الإهلال مناط لوجوب الصوم والرؤية مناط تحقيق الإهلال، وأن الذوق وسيلة لتحقيق مناط بقاء الماء على أصل خلقته وعدم تغير طعمه وهذا هو مناط صحة الوضوء به.

**هـ. اعتبار نتائج العلوم الخارجة عن دائرة علوم الشريعة وإفادات المتخصصين فيها**

ذلك أن الاطلاع على تفصيلات الواقعة وظروفها والتعرف على طبيعتها قد يحتاج في الغالب إلى تقرير وإفادة من طرف خبراء متخصصين في الحقول الطبية والاجتماعية والإنسانية وغيرها، من أجل تكوين تصور دقيق وتام عن كل متعلقات تلك الواقعة؛ لأن الحكم على الشيء لا يكون إلا بعد اكتمال تصوره في الذهن. في مرآة معينة، وكون الزوال مناط وجوب صلاة الظهر والحساب

(1) مجموع الفتاوى، 22/ 329.

(2) الموافقات، 4/ 118.

الفلكي أحد مناطات تحقيقه.

ويرد في هذا المقام تساؤل عن مدى اشتراط درجة الاجتهاد في هذه التخصصات بالنسبة لمن يقوم بتحقيق المناط. وجوابه أن المجتهدين درجات، أعلاها أن يكون عالما بهذه الوسائل بالغا فيها مبلغ الاجتهاد. ويليه في المرتبة أن يكون عالما بها، دائم الاطلاع على ما استجد دون أن يكون قادرا على الاجتهاد فيها. ثم يليه بعد ذلك أن يكون غير عالم بها لكنه يعرف احتياجه لها، ويرجع في الاستفادة منها إلى المختصين ويعمل بمشورتهم. وفي بيان هذه المراتب يقول الشاطبي: "هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها، وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغاياتها وأن له افتقارا إليها في مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة[1]."

و. حضور شرط التقوى وإخلاص القصد لله وحده

وهذا ضابط مهم من حيث كونه يساعد المحقق للمناط على الالتزام بالضوابط السابقة والإنصاف في استعمالها من دون تعسف أو ترخص، كما يساعده على إحسان الموازنات والترجيحات والاختيارات ويهديه لما اختلف فيه من الحق.

من خلال ما سبق يتضح أن عملية تحقيق المناط عملية منضبطة غير متسيبة، فهي خاضعة لمعايير معينة تكفل التعرف الدقيق على الواقعة المطلوب تحديد مدى تحقق المناط فيها..

## ثالثا: الاختلاف في تحقيق المناط وأثره في تنزيل الأحكام الفقهية

لما كان تحقيق المناط عملا اجتهاديا بالأساس كان هامش مجانبة الصواب فيه واردا؛ إذ أن كل عمل اجتهادي عمل بشري محض، وهو من هذا الباب محتمل للصواب والخطأ بالضرورة. وتزداد قوة هذا الاحتمال وإمكان رجحان الخطأ فيه في عمل اجتهادي من قبيل تحقيق المناط، مما يستدعي تسييجه بالضوابط على النحو الذي تم بيانه في المطلب الرابع.

وكشأن أي اجتهاد قابل للصواب وخلافه، فإن تحقيق المناط عرضة لحصول الاختلاف فيه من

(1) المرجع نفسه، 4/ 107 - 108.

قبل القائمين به، وتزداد أسباب هذا الاختلاف قوة بالنظر إلى طبيعة التحقيق نفسه؛ فهو من جهة عمل تتداخل فيه حيثيات متعددة وتتشابك على النحو الذي تم بيانه في المطلب الخامس الخاص بالأنواع، وهو من جهة أخرى عمل يشتغل على المتغير والنسبي، مما يجعل الاختلاف فيه أشد من الاختلاف في الاستنباط من النصوص الثابتة؛ إذ العمل على النصوص تعقل من نسبي لمطلق، بينما التحقيق تنزيل نسبي لذلك المتعقل النسبي. وإذا كانت هذه هي الأسباب النظرية العامة الرافدة للخلاف في التحقيق، فإن هناك أسبابا خاصة أكثر عملية تحتاج إلى مزيد بيان وتفصيل.

ثم إن هذا الاختلاف التحقيقي من شأنه أن يجر اختلافا على مستوى آخر هو الاختلاف في الحكم التنزيلي على المحل موضوع التحقيق، وذلك نظرا لأن تحقيق المناط هو المرحلة النهائية من الاجتهاد التنزيلي والشق الإنجازي من العمل الفقهي، والاختلاف فيه هو اختلاف في نتائجهما معا. وهذه الخلاصة النظرية تحتاج إلى برهنة وتدعيم بالنماذج والأمثلة التطبيقية، وتحتاج أيضا إلى مزيد توضيح لفرزها عما يشتبه بها من اختلاف أصله في تحديد المناط وليس في تحقيقه.

### 1. أسباب الاختلاف في تحقيق المناط

إن من شأن الالتزام بضوابط تحقيق المناط أن يخفف من حدة الاختلاف فيه دون أن ينفيه؛ إذ يمكن أن تلتزم عملية التحقيق بالضوابط الموضوعة لها، ومع ذلك يستمر اختلاف الناظرين في مدى تحقق مناط الحكم في المحل المعين أو عدم تحققه. وتناول تحقيق المناط بما هو نظر في المناط من جهة تحققه في المحل يفسح المجال لتصنيف أسباب الاختلاف إلى أسباب متعلقة بالناظر، وأسباب متعلقة بالمناط، وأخرى متعلقة بالمحل.

أ. أسباب الاختلاف المتعلقة بالناظر

إن الاختلاف في تحقيق المناط من جهة الناظر يرجع بالدرجة الأولى إلى المحقق المجتهد دون المحقق المكلف؛ لأن الأول يبقى مصدرا للخلاف مهما التزم بالضوابط، بينما يرتفع الخلاف الحاصل من جهة الثاني بمجرد التزامه بها كما تبين في الحديث عن تحقيق المناط الظاهري والحقيقي. ووجه استمرار الاختلاف الحاصل من جهة المجتهد هو التفاوت في مقدار التمرس بالصنعة الفقهية وكذا في تحصيل الملكة الاجتهادية؛ إذ ليس كل المجتهدين في ذلك سواء. ذلك أن الاجتهاد استفراغ للوسع، والوسع في الناس مختلف، وأن الملكة "كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة

جميع المسائل، يستحضر بها ما كان معلوما مخزنا منها ويتحسب ما كان مجهولا[1]" وحضور الكيفيات في النفوس مختلف أيضا.

وإذا كان هذا التفاوت بين المجتهدين قائما بدرجات مختلفة، فإنها متحققة بشكل أقوى بين النبي ﷺ وغيره من المجتهدين وخاصة فقهاء الصحابة كما هو الشأن في قضية حاطب بن أبي بلتعة.

فعَنْ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبَا مَرْثَدٍ الْغَنَوِيَّ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ وَكُلُّنَا فَارِسٌ قَالَ: انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ، فَإِنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَهَا كِتَابٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَأَدْرَكْنَاهَا تَسِيرُ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا حَيْثُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَا: الْكِتَابُ، فَقَالَتْ: مَا مَعَنَا كِتَابٌ فَأَنَخْنَاهَا فَالْتَمَسْنَا فَلَمْ نَرَ كِتَابًا فَقُلْنَا: مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُجَرِّدَنَّك فَلَمَّا رَأَتْ الْجِدَّ أَهْوَتْ إِلَى حُجْزَتِهَا وَهِيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتْهُ فَانْطَلَقْنَا بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ عُمَرُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ» «فَإِنَّهُ قَدْ كَفَرَ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ» فَقَالَ النَّبِيّ ﷺ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ قَالَ حَاطِبٌ: "وَاللَّهِ مَا بِي أَنْ لا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ» «وَلَمْ أَفْعَلْهُ ارْتِدَادًا عَنْ دِينِي وَمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ كُفْرًا» «وَمَا غَيَّرْتُ وَلا بَدَّلْتُ» «مَا كَانَ بِي مِنْ كُفْرٍ وَلا ارْتِدَادٍ» «وَلا رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلامِ» «أَمَا إِنِّي لَمْ أَفْعَلْهُ غِشًّا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلا نِفَاقًا قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ مُظْهِرٌ رَسُولَهُ وَمُتِمٌّ لَهُ أَمْرَهُ» «فقلت: أكتب كتاباً لا يضر» أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِكَ إِلاَّ لَهُ هُنَاكَ مِنْ عَشِيرَتِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ وَلا تَقُولُوا لَهُ إِلاَّ خَيْرًا فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَلأَضْرِبَ عُنُقَهُ. فَقَالَ: أَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمْ الْجَنَّةُ أَوْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ فَدَمَعَتْ عَيْنَا عُمَرَ وَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة فتكون ذنباً ينقص به إيمانه ولا يكون به كافراً، كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة لما كاتب المشركين ببعض أخبار

(1) صديق بن حسن القنوجي. أبجد العلوم أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم 1/53. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. 1978 دمشق.

(2) رواه البخاري ومسلم.

النبي ﷺ وأنزل الله فيه: ﴿يأيها الذين ءامنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾ (الممتحنة: 1)[1]."

## 2. أسباب الاختلاف المتعلقة بالمناط

يعد الاختلاف في المناط الوارد من جهة اشتباهه أو استشكاله من أهم أسباب الاختلاف في تحقيقه. وبيان ذلك كالآتي:

### أ. ما يشتبه فيه المناط

يمكن أن يقع الخلاف من جهة اشتباه المناط على المجتهد هل هو ظاهر الأسماء والأشكال أم هو ما وراءها من معان وأوصاف.

ومن الأمثلة الفقهية المعاصرة المثيرة للنقاش، الاختلاف في جواز التصوير الفوتوغرافي حيث تعلق المحرمون بلفظ أو بمناط التصوير بناء على الأحاديث الواردة بالوعيد للمصورين مثل ما رواه البخاري ومسلم عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون[2]."

وفي رواية عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: دخل رسول الله ﷺ وفي البيت قرام فيه صور فتلون وجهه، ثم تناول الستر فهتكه، وقال: «من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يصورون هذه الصور[3]."

حيث ذهبت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء إلى التحريم؛ لأن «التصوير الفوتوغرافي الشمسي من أنواع التصوير المحرم. فهو والتصوير عن طريق النسيج والصبغ بالألوان والصور المجسمة سواء في الحكم، والاختلاف في وسيلة التصوير وآلته لا يقتضي اختلافاً في الحكم، وكذا لا أثر للاختلاف فيما يبذل من جهد في التصوير صعوبة وسهولة في الحكم أيضاً، وإنما المعتبر الصورة فهي محرمة وإن اختلفت وسيلتها وما بذل فيها من جهد[4]. وهذا ما ذهب إليه أيضا

(1) مجموع الفتاوى، 7/523.

(2) أخرجه البخاري في كتاب اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة انظره في الفتح (10/496)، ومسلم كتاب اللباس باب تحريم تصوير صورة الحيوان انظره في شرح النووي لمسلم (14 /77).

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (10/387) المكتبة السلفية مصر 1380هـ

(4) فتاوى اللجنة الدائمة (1/458).

الشيخ ابن باز والشيخ محمد على الصابوني، وفي المقابل نجد المبيحين لا يتعلقون باللفظ.

ومن الذين ذهبوا الى جواز هذا النوع من التصوير عدد من العلماء منهم الشيخ محمد العثيمين -رحمه الله-، والشيخ صالح اللحيدان والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق وغيرهم.

يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين-رحمه الله-: الصور الفوتوغرافية الذي نرى فيها أن هذه الآلة التي تخرج الصورة فوراً وليس للإنسان أي عمل، نرى أن هذا ليس من باب التصوير، وإنما هو من باب نقل صورة صورها الله -عز وجل- بواسطة هذه الآلة فهي انطباع لا فعل للعبد فيه من حيث التصوير، والأحاديث الواردة، إنما هي في التصوير الذي يكون بفعل العبد ويضاهي به خلق الله.

ويتبين لك ذلك جيداً بما لو كتب لك شخص رسالة فصورتها في الآلة الفوتوغرافية، فإن هذه الصور التي تخرج ليست هي من فعل الذي أدار الآلة وحركها، فإن هذا الذي حرك الآلة ربما يكون لا يعرف الكتابة أصلاً والناس يعرفون أن هذه كتابة الأول والثاني ليس له أي فعل فيها ولكن إذا صور هذا التصوير الفوتوغرافي لغرض محرم فإنه يكون حراماً تحريم الوسائل[1].

ويبين الإمام الطاهر بن عاشور وجه الفصل في هذه المسألة بما يرفع الخلاف الوارد من جهة الاشتباه في المناط ويرفع من ثم الخلاف الحاصل بناء على ذلك في تحقيقه، حيث يوضح كيف أن مجرد التسمية لا يكون مناطا للحكم: إذ الأسماء، إنما تدل على مسمى ذي أوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة. وفي ذلك يقول: «حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث أنها طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع، (...) ولذلك فإن الأسماء الشرعية، إنما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعا في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير المسمى لم يكن لوجود الاسم اعتبار[2]."

**ب. ما يستشكل فيه المناط**

يمكن أن يقع الخلاف من جهة استشكال المجتهد للمناط وعدم اتضاحه وذلك بتزاحم أكثر

---

(1) فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين -إعداد أشرف عبد المقصود 1/152.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية 254-253 تحقيق محمد الطاهر الميساوي دار الفجر ودار النفائس ط1 1999.

من مناط في المسألة الواحدة، ومن شأن ذلك أن يفضي إلى الاختلاف في التحقيق.

ومن الأمثلة المعاصرة التي أثارت صخبا ونقاشا حادا إلى درجة الاستهزاء والسخرية ما ذهب إليه أخيرا الدكتور عطية رئيس قسم الحديث بجامعة الأزهر بجواز رضاع الموظف من لبن الموظفة التي تشتغل معه بنفس المكتب تحقيقا للمحرمية من الرضاع ورفعا لحرج الخلوة والتخفف من اللباس بناء على جواز رضاع الكبير اعتمادا على ما ورد عن مالك في الموطأ "فلما أنزل الله في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل، فقال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (الأحزاب: 5) رد كل واحد من أولئك إلى أبيه، فإن لم يعلم أبوه رد إلى مواليه، فجاءت سهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة وهي من بني عامر من لؤي إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله كنا نرى سالما ولدا وكان يدخل علي وأنا فضل، وليس لنا إلا بيت واحد فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ (فيما بلغنا): أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها. وكانت تراه ابنا من الرضاعة[1]."

فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال وأبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس وقلن لا والله ما نرى الذي أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده. لا والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد. فعلى هذا كان أزواج النبي ﷺ في رضاعة الكبير. فتردد المناط بين مطلق المخالطة وبين المقيدة بالتبني.

### 3. أسباب الاختلاف المتعلقة بالمحل

إن من شأن الأحوال التي تعتري المحل أن تسهم في إحداث الاختلاف في تحقيق المناط ومن ثم الاختلاف في الحكم التنزيلي الذي يتوصل إليه المجتهد. ومن أهم الأسباب المتعلقة بالمحل ما يعتوره من تغير صورته بتغير الأعراف أو بأخذ الواقعة شبها من ناحيتين، وتفصيل ذلك كالآتي:

#### أ. تغير الأعراف

إن من أسباب اختلاف الفقهاء عند تحقيقهم للمناط اختلاف الأعراف التي يبنى عليها

(1) رواه البخاري ومسلم.

الحكم وما يستتبعه من اختلاف في توجيه دلالة النصوص. من ذلك قبض المبيع حيث يختلف الحكم بتحققه حسب العرف فقد جرى بأن يحصل القبض فيما ينقل كالثياب والحيوان بنقله وفيما يتناول كالاثمان والجواهر بتناوله إذا لعرف فيه ذلك[1].

### ب. أخذ الواقعة شبها من ناحيتين

إن من أسباب الاختلاف في تحقيق المناط تردد الواقعة بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحد الطرفين والنفي في الطرف الآخر، بحيث لا يمكن الجزم بأن المسألة تلحق بجانب دون الآخر. ومثال ذلك زكاة الحلي. حيث انفرد الأحناف بالقول بوجوب الزكاة في الحلي مطلقا، وفي الذهب والفضة. والمالكية "بوجوب الزكاة في الذهب والفضة إذا كان نقدا، أما إذا كانت مصاغة للزينة أو كانت حليا فلا زكاة عليه، سواء كانت الصياغة محرمة (...) أو جائزة[2]." أما الشافعية والحنابلة فقد اتفقوا في الراجح عندهم مع المالكية في القول بعدم وجوب الزكاة في الحلي المباحة، وخالفوهم في المحرم أو المكروه وقالوا بوجوب الزكاة فيه[3].

ويظهر أن سبب الاختلاف هنا مرتبط بالمحل وعلى ماذا ينبغي قياسه، فالحلي تتردد بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع، فلقد أجمع الفقهاء على وجوب الزكاة في النقدين؛ لأنهما معدان للتعامل والثمنية بخلقتهما، كما أجمعوا على عدم وجوب الزكاة في العروض المرصودة للاستعمال المباح كأثاث البيت وغير ذلك؛ لأنها فقدت المعنيين اللذين تجب بسببهما الزكاة، وهما الثمنية والتعامل: أي التجارة.

أما الحلي فأخذت وصفا واحدا من النقدين وهو الثمنية، ولكنها فقدت وصف التعامل باستعمالها للزينة، كما أنها شاركت العروض التي لا تجب فيها الزكاة في وصف القنية وخالفتها في أنها ثمن بأصل خلقتها. فالذين غلبوا الثمنية قالوا بوجوب الزكاة في الحلي، والذين غلبوا الاستعمال والقنية قالوا بعدم وجوب الزكاة.

---

(1) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى 29/448.

(2) الشيخ الدردير، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 1/ 460. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

(3) المجموع شرح المهذب 5/518- 519. بيروت: دار الفكر، د. ت. وانظر: ابن قدامة المغني والشرح الكبير 2/603، 204. مكتبة الرياض الحديثة.

## رابعا: أثر الاختلاف في تحقيق المناط على الاختلاف في التنزيل

إن من أبرز الأسباب التي أورثت الخلاف بين الفقهاء عند تنزيل الأحكام اختلافهم في عملية تحقيق المناط، وذلك حين يتفقون على أصل واحد ويختلفون في مدى تحققه وانطباقه على بعض الوقائع والجزئيات فتختلف حينئذ آراؤهم في حكم تلك الواقعة. ولابد في هذا المقام من التمييز بين أثر الاختلاف في المناط على التنزيل وأثر الاختلاف في تحقيقه على التنزيل نظرا لما قد يحصل بينهما من التباس، ذلك أن "التمييز بين الاجتهاد في استنباط الحكم وفهم المشروعية والاجتهاد في تحقيق المناطات أمر شائك في أرض الواقع؛ لأن التطبيق لا يكون إلا مع الفهم، ويراد من الفهم التطبيق فيتأثر أحدهما بالآخر؛ ولأن كل تحقيق مناط مرحلة قبلية في فهم أصل المشروعية وتكييف الحكم الشرعي ومن هنا يحدث خلط كبير لدى بعض الباحثين فينسبون ما هو من الفهم إلى التحقيق وينسبون ما هو من التحقيق إلى الفهم".[1]

ويكتسي هذا التمييز أهمية بالغة بالنظر إلى أن هناك من "يبنون على هذا التصور المعكوس قواعد فكرية تتعلق بالنص والحكم، فالمجاورة والملابسة الشادة بين الأمرين أدى ببعضهم إلى القول بأنه قد يجوز في تحقيق المناط ما لا يجوز في الاستنباط، وأدى بآخرين إلى إساغة تأويلات غير صحيحة لنصوص قطعية بحجة أنها تحقيق مناط في الواقع المعاصر[2]".

### 1. الاختلاف التنزيلي الذي سببه الاختلاف في المناط

ويرد هذا النوع من الاختلاف حين يحقق طرف في فرع مناط أصل، ويحقق طرف آخر فيه مناط أصل آخر. ومثال ذلك حكم ما إذا أنتج المغصوب عند الغاصب، فادعى به عيبا حادثا. بحيث يذهب الطرف الأول إلى أن المغصوب إذا أنتج عند الغاصب، فادعى الغاصب أن النتاج ولد بهذا العيب وهو عيب حادث، كان القول قول المالك في نفي ولادته معيبا؛ لأن الأصل السلامة ودوامها. في حين يذهب الطرف الثاني إلى أن المغصوب إذا أنتج عند الغاصب، فادعى الغاصب أن النتاج ولد بهذا العيب -وهو عيب حادث- كان القول قول الغاصب؛ لأن الأصل براءة ذمته.

---

(1) نجم الدين قادر كريم الزنكي، الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية مقارنة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006، ص-196-197.

(2) المرجع نفسه.

فالطرف الأول حقق في هذا الفرع مناط قاعدة: الأصل السلامة ودوامها. والطرف الثاني حقق فيه مناط قاعدة: الأصل براءة الذمة. وقد جر اختلاف المناطين الاختلاف في الحكم المراد تنزيله على الواقعة.

## 2. الاختلاف التنزيلي الذي سببه الاختلاف في تحقيق المناط

ويرد هذا النوع من الاختلاف حين يتحد الأصل المراد تحقيقه وتختلف الأطراف في عملية تحقيقه.

ونعود مرة أخرى الى مسألة حكم التصوير الفوتوغرافي ومدى تحقق مناط المضاهاة الذي ارتبط به التحريم بالنص مثل ما ورد في الحديث القدسي: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي...[1]."

وقوله ﷺ: «أشد الناس عذاباً الذين يضاهون بخلق الله[2]."

فالمحرمون تعلقوا بتحقق المضاهاة ومثال ذلك ما قاله الشيخ محمد بن إبراهيم –رحمه الله–: فإن التصوير الشمسي وإن لم يكن مثل المجسد من كل وجه، فهو مثله في علة المنع وهي إبراز الصورة في الخارج بالنسبة إلى المنظر[3].

وقال أيضا: «بل الضوئي أشد فتنة من المجسم فإنه يأتي بشكل الأصل أتم وأكمل من غيره[4].»

بينما جمهور المعاصرين ذهبوا الى الاباحة لانتفاء المضاهاة:

- تحقيق المناط هو آخر المراحل التي يقطعها الناظر في اتجاه الربط بين النص والواقع..
- تحقيق المناط من شأنه أن يكفل ديمومة الشريعة الإسلامية وقدرتها على استيعاب سائر ما يستجد من الوقائع..
- المجتهد لا يمكن أن يستغني عن عملية تحقيق المناط كلما أراد أن يكشف عن حكم الشريعة في الوقائع الجديدة..

(1) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب: نقض الصور. ومسلم في كتاب: اللباس.

(2) أخرجه البخاري في اللباس، باب: ما وطئ من التصوير فتح الباري (10/400) ومسلم كتاب اللباس، باب: تحريم تصوير صورة الحيوان.

(3) مجموع فتاوى محمد بن إبراهيم (1/458).

(4) المرجع نفسه، (1/459).

- أن النظر في الأحكام يحتاج إلى البحث عن مفرداتها وجزئياتها ولا يكفي الوقوف على ما تتضمن من معنى كلي..
- أهمية تحقيق المناط غير مقصورة على الفقيه والمجتهد فحسب، وإنما هي شاملة لعموم المكلفين..
- إغفال تحقيق المناط عند إرادة تنزيل الأحكام على الوقائع مظنة حصول الحرج في الدين لمن ينزل عليه الحكم، و حصول التحريف لمراد الله في حكم الواقعة المعينة لمن ينزل من طرفه الحكم.

فمن دون تحقيق للمناط «يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو على أكثر مما وضعت له، أو على أقل مما وضعت له.

# ضوابط في منهج
# التفكير الإسلامي

**د. أحمد أمحرزي العلوي**

كلية الآداب – مراكش

## مقدمة

إن أمما كثيرة سبقت الأمة الإسلامية في هذه في الأرض وعمرتها أكثر مما عمرتها هذه الأمة وتقلبت في فجاجها وشعابها، وعلت وتطاولت وشادت وبنت، ولكنها بعد حين اندثرت وبادت، وأصبحت كما يقال أثرا بعد عين، بل أمست خبرا من أخبار التاريخ، بل خبرا صغيرا من أخبار التاريخ التي لا يعلمها كثير من الناس، والذين يعلمون شيئا من ذلك يتناقضون في تصوره على أنحاء شتى، فأين روما وأثينا وقرطاجنة ورأس شمرا وبابل وغيرها لقد عفا عنها الأثر وغفا عن ذكرها التاريخ والخبر.

أما الأمة الإسلامية فما اندثرت ولن تندثر، بل هي محفوظة الكيان وطيدة الأركان مستمرة الوجود في أوسع صفحات الخلود، وما ذلك إلا لضبط المعرفة الإسلامية بأدق الضوابط وتوثيقها بأوثق العرى وصيانتها بأضبط المناهج، حتى غدت مكتوبة ولأصحابها منسوبة لا يعتريها زيف أو اختلال إلا نادر الأحيان وفي فترات الضعف والهوان، وقد أصبحت لهذه المعرفة مناهج مبتدعة، وضوابط في التفكير راسخة هي موازين جد دقيقة كانت هي أساسا لحضارة الإسلام وأركانا لبناء صرح مجده المتنامي مع الأيام والأعوام؛ إذ لولا هذه القواعد والضوابط الفكرية، والمناهج الدقيقة العلمية لما امتاز الغبار من النضار ولما عرف صحيح القول من الخشار. وإن الحضارة في جوهرها هي أسس التفكير العلمي ومناهجه وضوابطه، وبمقدار صلاحها تكون صلاحية البناء في هذه الحضارة.

وإذا كانت الأمة الإسلامية اليوم متخلفة في ضبط مناهج التفكير وقواعد المعرفة فهي متخلفة في كل شيء، ولا يمكن أن نلقي باللوم في ذلك على غيرنا قال الله عز وجل: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الملك: 22) ولسنا نبالغ إذا قلنا إن أزمة المسلمين اليوم هي أزمة فقه ومنهاج قبل أن تكون أزمة صدق وإخلاص وتنزيل، والمسلم مرآة عقله وحاله انعكاس لمنهجه وفكره. والعقل الإسلامي من نفسه أوتي، وقد حق فينا قول الشاعر:

دواؤك فيك وما تبصر ... وداؤك منك وما تشعر

وتحسب أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

## أولا: كلمة حول المنهج

إن المنهج ليس مجموعة من نصوص الشرع يحفظها المرء ويستدل بما أراد منها على ما أراد دون فقه أحكامها والعلم بمقاصدها ومآلاتها، بل المنهج قواعد علمية مستفادة من ثمرات العلم بالنصوص وفقهها، يدل عليها استقراء صنيع العلماء في شتى المعارف والعلوم الشرعية والكونية. وإننا اليوم بحاجة إلى ذهنيات مرتبة وعقول مبصرة حتى ندرك الركب الحضاري ونساير التطور العلمي ونغالب أمم الأرض في وقت عمل فيه الأعداء على استثمار العقول والأخذ بزمام العلم وناصيته ونامت الأمة عن ذلك. ولا بصر للعقول إلا بنور القرآن والسنة، وفهم سلف الأمة الصالح والنظر في سنن الله الكونية في الأنفس والآفاق. وترتيب الذهن لا يكون بزحمة الآراء وكثرة الأفكار ورقاعات ما تقذفه الصحف والجرائد كل يوم، بل بفقه السنن الشرعية والسنن الكونية مع فقه الواقع وإدمان النظر والقراءة.

## ثانيا: كلمة عن التفكير

يعدّ التفكير في التصوّر الإسلامي من أشرف المزايا والخصائص التي امتاز بها الإنسان العاقل عن غيره من المخلوقات، وليست أفضلية لذاته، بل لما يحصل عنه من معرفة وعلم موصلين إلى أسمى الغايات وأشرف المصالح من جلب للمنافع ودرء للمفاسد في الآجل والعاجل. فالتفكير هو مبدأ العلم وطريق الحق. حيث حثّ عليه القرآن في معظم آياته وخطابه للمكلفين، فبواسطته

تنال العلوم والمعارف، وتميز الحقائق من الأوهام، والمصالح من المفاسد.

ولا أدل على ذلك من تنوّع أساليب القرآن الكريم في استدعاء العقل للتفكير والتّرغيب فيه، بيانا لفضائله ومنافعه، كالتّعقل والنّظر والتدبّر والتبصّر والاعتبار، والتفقّه، والتذكّر، إلى غيرها من الأساليب الدالة على مزاياه. وقد عبّر القرآن الكريم عن الغاية الشاملة للتفكير، الجامعة لمصالح الدنيا والآخرة. فقال سبحانه: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة﴾ (البقرة: 217-218)، ففي النص بيان للعلة والحكمة من التفكير، وهو العلم بشؤون الدنيا والآخرة، وعدم الاقتصار على إحداهما، كما هو شأن الماديين الذين اقتصروا على مصالح الدنيا، أو شأن الروحانيين الذين اقتصروا على مصالح الآخرة.

ولما كان التفكير في التصوّر الإسلامي بهذه المنزلة، لم يكتف القرآن بالحث عليه، وإزالة الحجب والعوائق المانعة منه فحسب، بل وضع له ضوابط ترشد عملية التفكير نحو تحقيق غاياتها وأهدافها؛ لأن إطلاق عنان التفكير وحريته من غير ضابط قد يؤدي إلى نقيض المقصود منه، فتعود نتائج التفكير بالوبال والخسران. فما هي تلك الضوابط المعرفية؟

### الضابط الأول: ارتبط العلم بمقاصد التوحيد

والمراد بهذا الضابط أن يرتبط العلم بمقاصد التوحيد القائمة على إفراد الله بالوحدانية وأنه سبحانه مصدر الحكم والحاكمية، وإفراد النبي صلى الله عليه وسلم بالإتباع فلا يرشد العلم ولا يصح الفكر إلا بخضوعه لألوهية رب العالمين ولا يسلم المنهاج إلا باتباع شرعة النبي ﷺ ومحجته البيضاء، قال الإمام الطحاوي: "ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه. حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسا تائها شاكا لا مؤمنا مصدقا ولا جاحدا مكذبا[1]».

وهذا الأصل عرف عند السلف بأصل الأصول، وهو أول مراتب العلم، وأشرف العلوم؛ لأنه العلم بالله. إذ شرف العلم بشرف المعلوم، ويشمل توحيد الربوبية بتفويض قضية الخلق إلى الله، وتوحيد الألوهية بأنه لا معبود بحق إلا الله، فلا عبادة ولا خضوع ولا استسلام إلا لله. رَوَى الْبُخَارِيُّ

(1) العقيدة الطحاوية، 1/64.

عَنِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ شِهَابٍ الزُّهْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ: «مِنَ اللَّهِ الرِّسَالَةُ، وَمِنَ الرَّسُولِ الْبَلَاغُ، وَعَلَيْنَا التَّسْلِيمُ[1]». وَهَذَا كَلَامٌ جَامِعٌ نَافِعٌ.

وضمنه توحيد الحاكمية، ويصح بتسليم زمام الأحكام إبراما ونقضا في التشريع والحلال والحرام لله سبحانه وتعالى حتى لا يخبط العقل في مراتع الهوى والظن والتخمين أو الاجتهاد في غير محاله ومراميه، ثم توحيد الأسماء والصفات وهو إثبات ما أثبته الله لنفسه وما وصفه به رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل.

فلا ندخل في شيء من ذلك بعقولنا متأولين أو مشبهين فإنه لا شيء مثله ولا شيء يعجزه ولا إله غيره، لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام ولا يشبهه الأنام حي لا يموت قيوم لا ينام خالق بلا حاجة رازق بلا مؤنة مميت بلا مخافة باعث بلا مشقة «ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير[2].»

ثم توحيد الإتباع لرسول الله ﷺ؛ لأن الله تعالى جعل العصمة في سنته وأناط السلامة باتباع محجته، فيهدر كل ما عارض سنته قولا أو فعلا من قول فقيه أو رأي متكلم، أو حكمة فيلسوف، أو نظرية عالم، أو ذوق متصوف، أو خيال شاعر أو نحو ذلك.

فعلم العلماء وحكمة الحكماء وعقل العقلاء ينبغي أن يكون كل ذلك تبعا لهذا الأصل. ومآل الأمر خضوع نتاج العقول وبنات الأفكار لأصول العقيدة لتنسجم علوم المفكرين ونظريات العلماء مع عقيدة التوحيد. فإن العلم إدراك لسنن الله ونواميسه في الكون والشرع، وكلها من عند الله، فلا سبيل مع الاعتصام بتجريد التوحيد إلى كفر العلوم أو إلحاد العلماء كما حصل عند أهل الملل والأهواء والنحل الزائغة عن الحق كغلاة المتكلمين والصوفية وملاحدة الفلاسفة من المجوس ومن ألحد من علماء اليهود والنصارى في أوروبا وغيرها.

فلما غاب ربط العلم بالتوحيد عند هؤلاء خرجوا إلى أجناس من الزيغ والانحراف في غايات المعرفة ونتاجها ومقاصدها الخيرة وتسربت مقاصد الشر ونزعات الإلحاد إلى العلوم الكونية والعلوم الإنسانية. ومن ذلك:

---

(1) صحيح البخاري 6/2737. وشرح العقيدة الطحاوية 1/454.

(2) العقيدة الطحاوية 1/17.

التفنن في اختراع وسائل الدمار الشامل وخراب العمران والقضاء على أجناس من الخلائق مما أمر الله بحفظه، مثل الدراسات الحديثة في الفيزياء النووية وكيمياء الأحياء التي عمدت إلى تطوير القنابل النووية وصنع الرؤوس النووية المبيدة للشعوب، والأسلحة الكيماوية الفتاكة بالنوع الإنساني والحيواني على السواء تحت شعارات مزيفة وأقاويل باطلة.

وكذلك ما يعرف اليوم بالعبث البيولوجي الذي أصبح نوعا من التفكه والتفنن في السعي لتغيير خلق الله واحداث تشوهات في الأجنة عن طريق العبث بالصبغيات في النوع الإنساني والحيواني بالخصوص.

وكذلك ما وصل إليه علم الإجرام اليوم من استخدام برامج الرسم وتحليل الأصوات والصور في الحاسوب للكشف عن عورات الناس وتلفيق المشاهد والوقائع المكذوبة للتشهير بالمخالفين.

فهذا كله مما ينافي توحيد الحاكمية وإخضاع العلم لشرع الله، ويهدر مقاصد الشريعة التي أمرت بحفظ النوع الإنساني وحماية الكون والبيئة ونهت عن الفساد والإفساد في الأرض وذلك سبيل العابثين كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾ (البقرة: 203).

والنظر إلى البناء العقدي لابد أن يأخذ طابعين أساسين: نظري وتطبيقي.

فالأول: لابد أن تتخلص العقيدة الإسلامية نظريا من رواسب النظريات الكلامية القديمة التي كانت مرتبطة بصراعات العصور التي ظهرت فيها والتي لم تستطع تحريك الحياة في عصرنا؛ لأنها لا تعبر عن واقعها، والتي تحولت لاسيما في العصور الأخيرة إلى قوالب جاهزة في تراكيب عويصة غريبة وأحاجي غامضة غير مفهومة، ومعظم موضوعات علم الكلام لم تكن من أهداف الوحي الإلهي، وإنما نتجت من المشاكل اللاهوتية التي أثارها اليهود والنصارى والبراهمة وأرباب الملل والنحل الأخرى في وجه الفكر الإسلامي، واضطر المفكرون المسلمون إلى الخوض فيها لإسكات الخصم والقضاء على شبهاته وشغبه في إطار مفاهيم الزمن الذي ظهر فيه، وكان من نتاج ذلك أن المسلمين شغلوا بقضايا الغيب، في حين أن الوحي الإلهي جاء ليوجههم إلى عالم الشهادة (عالم المادة) وتسخيره والقيام بأداء الاستخلاف فيه.

وانه لمن العبث إحياء فكر علماء الكلام واعتباره جزء من العقيدة يجب دراسته والخوض فيه بكل حدوده وأبعاده ومشاكله، بل وتفسيق أو تبديع أو تكفير من لم يعرف ذلك ويعلمه في الوقت

الذي تبقى فيه الميادين والمساحات الثقافية الأخرى في حياة المسلمين اليوم خالية أمام المذاهب المادية الحديثة الهدامة، تضرب في الفراغ وتسيطر على عقلية الأجيال المثقفة وتحدث الأزمة المعقدة اتجاه الإسلام. على أن علم الكلام بمنطقه القديم ومادته المعرفية الغريبة لم تعد تستطيع أن تصوغ الإنسان المسلم في عقيدته وسلوكه ونظرته للواقع والمستقبل؛ لأنه فقد الصلة بالحياة الحاضرة تماما، بينما وفق في هذا المجال من حملوا عقيدة التوحيد القرآني كل حسب ظرفه وحولوه إلى حياة وحركة ومنهج تغيير وقد تنبه إلى هذا العلامة ابن خلدون فقال: «وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم: إذ الملحدة والمبتدعة انقرضوا، والأئمة من أهل السنة قد كفونا شأنهم فيما دونوا وكتبوا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته ولقد سئل الإمام الجنيد -رحمه الله- عن قوم مرّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما لهؤلاء؟ فقيل قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة» إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها»[1]. ويقول الزركشي: «وَنَحْنُ لَا نُنْكِرُ مِنَ الدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ بِقَدْرِ مَا يَنَالُ الْمُسْلِمُ بِهِ رَدَّ الْخَاطِرِ. وَإِنَّمَا الْمُنْكَرُ إِيجَابُ التَّوَصُّلِ إِلَى الْعَقَائِدِ فِي الْأُصُولِ، بِالطَّرِيقِ الَّذِي اعْتَقَدُوا، وَسَامُوا بِهِ الْخَلْقَ، وَزَعَمُوا أَنَّ مَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ اللَّهَ تَعَالَى، ثُمَّ أَدَّى بِهِمْ ذَلِكَ إِلَى تَكْفِيرِ الْعَوَامِ أَجْمَعَ، وَهَذَا هُوَ الْخَطِيئَةُ الشَّنْعَاءُ، وَالدَّاءُ الْعُضَالُ، وَإِذَا كَانَ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ هُمْ الْعَوَامُّ، وَبِهِمْ قِوَامُ الدِّينِ، وَعَلَيْهِمْ مَدَارُ رَحَى الْإِسْلَامِ، وَلَعَلَّ لَا يُوجَدُ فِي الْبَلْدَةِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَجْمَعُ الْمِائَةَ أَلْفَ، مَنْ يَقُومُ بِالشَّرَائِطِ الَّتِي تَعْتَبِرُونَهَا، إلَّا الْعَدَدَ الْقَلِيلَ الشَّاذَّ الشَّارِدَ النَّادِرَ، وَلَعَلَّهُ لَا يَبْلُغُ عَقْدَ الْعَشَرَةِ. فَمَنْ يَجِدُ الْمُسْلِمُ مِنْ قَبْلِهِ، أَنْ يَحْكُمَ بِكُفْرِ هَؤُلَاءِ النَّاسِ أَجْمَعَ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُمْ لَا عَقِيدَةَ لَهُمْ فِي أُصُولٍ أَصْلًا، وَإِنَّهُمْ أَمْثَالُ الْبَهَائِمِ[2].»

ولا يعني هذا هجوما على علم الكلام أو انتقاصا منه، فلولاه ما حلت كثير من المشكلات التي واجهت المسلمين آنذاك، ولكن الغرض هو صياغة الفكر العقدي اليوم وبناؤه بناء يلائم الواقع والزمان، ولا ضير أن يقتبس من الفكر الكلامي السابق تعامله الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين أيديولوجيا وتمثل تجربته في أصولها الفلسفية دون جزئياتها الفرعية، فإنه بهذا يمكن أن

(1) المقدمة. 1 /270.

(2) البحر المحيط. 8/196.

يقوم اليوم بدور مهم في البناء الأيديولوجي للمسلمين، فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية تتدرج تحت سلطانها مشاريع الحياة السلوكية كلها في مختلف المجالات فتستعيد حياة المسلمين وحدتها وانسجامها، وقد تمزقت اليوم شر تمزق بين أنموذج الانحطاط وأنموذج الحياة الغربية فتبنت فيها المشاكل المعيقة لا عن مسايرة الركب الحضاري فقط، ولكن عن بناء الإنسان الصالح وتقديم الإنسان الأنموذج الذي يحقق معنى الخلافة في الكون ويقوم بأمانة الاستخلاف وغاية الوجود الإنساني.

وهذا هو الهدف لا أن نعمق الشرخ بين المسلمين بأمور لم يكلفهم الله -عز وجل- بها، ونكفر أكثرهم لجهلهم بفروعيات علم الكلام معتبرين أن ذلك من الدين، والحق أن ذلك ليس من الدين في شيء. قال سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عليه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله -عز وجل- ورسوله ﷺ[1]»، وقال الزهري: «على الله البيان وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم وقد مات أصحاب رسول الله ﷺ وما عرفوا حقيقة الاستواء ولا كيفية النـزول ولا الإتيان ولا اليد ولا العين ولا النفس ولا القدم ولا سألوا رسول الله ﷺ عن شيء من ذلك وما ضرهم ذلك في دينهم شيئا[2].»

لقد سعى المسلمون الأوائل بكل ما لديهم أن يصوغوا مجتمعهم صياغة جديدة في إطار العقيدة الإسلامية التي من مقاصدها الأولى تحقيق قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (الأنبياء: 18): فمهمة العقيدة هو إزهاق الباطل وذلك بقذف الحق ونشره بين الناس جميعا وذلك بما يلي:

1. تحرير الإنسان من كل أنواع الباطل ومن جميع أشكال الأهواء والنـزوات المضلة والاعتقادات الفاسدة وجعل الإنسان لا يخضع إلا لله.

2. حماية العقل الإنساني وصيانته وذلك بالحفاظ عليه ورفع مستواه إلى أعلى قدر وصولا إلى الرشد العقلي وذلك بتوجيهه وترشيده إلى معرفة الله تعالى حق المعرفة.

3. منع التقليد في التفكير والسلوك واعطاء العقل حريته في الاجتهاد والابتكار بما ينفع، ومنع الاستبداد بالرأي وحل المعضلات التي تختلف فيها العقول.

(1) انظر: السفاريني، لوامع الأنوار. ج1 ص99 و231.

(2) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية. 120.

4. وضع رؤية دقيقة يتكامل فيها الوحي والعقل والكون ويصرف فيها العقل المسلم إلى النظر والتدبر والعمل في عالم الشهادة وشؤونه كما يوجهه الوحي، وهذه هي الرؤية التي مكنت للسلف الأول ناصية الإبداع وفتحت أمام العقل المسلم أبواب التجريب والنظر والتنقيب في سنن الحياة والكائنات وفتحت للإنسانية آفاقا جديدة في مجال الحضارة، كانت هي الأساس التي أقامت الحضارة الحديثة عليه منهجها العلمي التجريبي وإنجازاتها المادية التجريبية التي لم تعرف لها الإنسانية من قبل سبيلا ولا مثيلا. وبقدر ما تيسر للعقل المسلم خلال ما مضى من عصور من صفاء الرؤية الإسلامية بقدر ما تمكن من الانصراف إلى بناء الحياة وحمل مسؤولياته في خلافة عالم الشهادة، وإعماره يشهد بها تراث المسلمين الحضاري في مختلف العلوم والفنون الطبيعية والتقنية والشرعية. وبقدر ما انغمس العقل المسلم في سيرته التاريخية في قضايا الغيب والإلهيات وعالم ما وراء المادة بقدر ما ضيع من جهده وطاقاته دون أن يحل مشكلة أو يزيل معضلة، بل ما زالت الأوهام والسفسطات والقضايا التي خاضها قائمة وما زال الخوض فيها قائما وما زال الخلاف والشقاق فيها يزيد ولا ينقص مما يعين عليها أعداءها ويطمعهم فيها[1].

الثاني: المستوى التطبيقي: إن هدف العقيدة في واقعنا الإسلامي اليوم هو إيجاد الإنسان الصالح والمجتمع الصالح والأمة الصالحة يقول الدكتور محسن عبد الحميد: «إن غاية العقيدة الإسلامية قد طمست من حيث أنها علم إيمان وعبودية لله تعالى وتحرير للإنسان من الخوف وتوحيد وجهته وغايته، وتحريكه نحو بناء الحياة من خلال توازن رائع وحركة مستمرة ونظرة دائمة إلى المستقبل حتى آخر لحظة من حياته، بحيث لو قامت القيامة ونفخ في الصور واختل نظام الوجود وبيده فسيلة، فلابد أن يغرسها كما ورد عن النبي ﷺ. فقد روى الإمام أحمد عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنْ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ وَفِى يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا[2].»

لقد حررت عقيدة التوحيد القرآني الإنسان من عبادة نفسه وعبادة غيره وعبادة مظاهر الحياة المادية وألوانها المتعددة من المال والمتاع والمصالح ووضعت الإنسان على طريق الوضوح في الحياة وأنقذته من التيه وحددت مركزه تحديدا دقيقا فغدا يشعر بأنه جزء من هذا الكون الذي يخضع للعناية الإلهية المباشرة وبذلك انتهت أزمته الحضارية التي هوت به إلى الحضيض. تلك

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان. أزمة العقل المسلم. ص123-122.

(2) المسند. 3/191.

الأزمة التي أوجدتها المذهبيات الجاهلية المشركة قبل الإسلام.

إن العقيدة الإسلامية في جوهرها قائمة على فكرة الوحدة والتوحيد: توحيد الشريعة، توحيد العبادة، توحيد الأخلاق والقيم، توحيد الأمة الإسلامية حضاريا كما قال تعالى: ﴿إنّ هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: 91). توحيد الأمة الإسلامية اجتماعيا بحيث تربط قلوب معتنقيها وتجعلهم أسرة واحدة كما قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ (آل عمران: 110)؛ فالوحدانية هي المنطلق الأساسي الأول للعقل المسلم؛ فالعقل المسلم لا يكون له وجود إلا إذا آمن بالوحدانية على أنها مسلمة عقيدية بديهية فطرية عقلية تختلط بكل ذرة من كيانه ووعيه وضميره وفهمه لذاته وحياته والكون من حوله؛ وأساس هذه العقيدة البديهية الفطرية العقلية هو إيمانه المطلق وإدراكه البين بالله جل شأنه الخالق الحق الواحد الأحد الفرد الصمد الذي ليس كمثله شيء[1].»

لقد حرص رسول الله ﷺ طيلة الفترة المكية أن يربط قلوب العباد بالله -عز وجل- فدعاهم إلى توحيد الله -عز وجل- وإفراده بالعبودية وذلك يقتضي توحيد مصدر التلقي ومصدر التشريع وهو الله تعالى؛ فكلما اتصلت العقول بالله -عز وجل- كلما أصبح الإنسان يملك قوة نفسه فلا يخاف إلا من الله، ولا يعمل إلا لله، ولا يرجو الثواب والعطاء إلا من الله تعالى. وبذلك يقيم العقل المسلم والفكر المسلم والمنهجية الإسلامية على فرضية الحق أساسا ومدارا ومآلا لكل الكون والكائنات ومرد وجودهما إلى الله الخالق وحده دون شريك أو مثيل. وعلى فرض وحدة المصدر ووحدة الحقيقة التي ينطلق منها ويمثلها كل الكون والكائنات؛ «وعلى فرض وحدة الإنسان الذي خلقه الله وكرمه بالإرادة والخلافة ورعاية الكائنات على أسس الحق والعدل والخير[2].»

إن الغرض من إعادة البناء العقدي اليوم هو تحقيق مفهوم الربانية في نفوس العباد على مستوياتها الثلاثة:

أ. ربانية المصدر؛ فلا تصدر الشرائع إلا عن الله ولا تصدر الأحكام إلا عن الله.

ب. ربانية الغاية: فلا تكون غاية الإنسان في هذا الوجود إلا عبادة الله تعالى ولا تتحقق هذه العبادة إلا بما شرع كما قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: 56).

---

(1) أزمة العقل المسلم، ص127.

(2) المرجع نفسه، ص128.

ج. ربانية الوسيلة: أي أن يكون الطريق الذي يوصلك إلى الله -عز وجل- طريقا صحيحا مستقيما مشروعا، وبذلك يسلم الإنسان من النواقض التي يمكن أن تهدم عقيدته من أصلها: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ (البينة: 5)، ﴿ألا لله الدين الخالص﴾ (الزمر: 3).

والخلاصة أنه لابد من إحياء المعاني الربانية في النفوس من الإيمان بالله -عز وجل- وتوحيده وأسمائه الحسنى تبارك وتعالى والإيمان برسالاته وبالجزاء الأخروي باعتبارها أهداف الحياة العليا وغايات الوجود الإنساني. والعمل على دعمها وتثبيتها وحمايتها بكل الوسائل والأساليب عقلية وعاطفية، خاصة وعامة، نظرية وعملية، والعودة في فهم قضايا العقيدة إلى المنابع الصافية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفهم الراسخين في العلم من أمته بعيدا عن غلو الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ثم لابد أيضا من إحياء معنى التقوى لله تعالى والإخلاص له والثقة به والتوكل عليه وغرس الإحساس الدائم برقابة الله تعالى على كل أعمال الإنسان واطلاعه على سره ونجواه، وتغذية الشعور بالمسؤولية أمامه يوم لا تملك نفس لنفس شيئا ولا ينفع المرء إلا ما قدمت يداه. واستحضار فكرة الخلود في الدار الآخرة وأهوال النشور والموقف والحساب والميزان والجنة والنار.

وبهذه المعاني الروحية تتكون القلوب الحية أو الضمائر اليقظة التي هي أعظم رادع عن الشر وأكبر حافز على الخير وأقوى مدد لمكارم الأخلاق.

## الضابط الثاني: فهم الكليات الشرعية فهما شموليا

من الضوابط المهمة في الفكر الإسلامي فهم الكليات الشرعية فهما شموليا لا فهما ترقيعيا ولا فهما تجزيئيا: فالإسلام هو النظام الشامل لكل شؤون الحياة فينبغي أن يفهم فهما شاملا وعاما قال سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (المائدة: 4). والمراد بالفهم الشامل أن تتجه الحياة كلها وجهة إسلامية، فتكون عقيدة المجتمع عقيدة إسلامية ومناهجه وأفكاره إسلامية، ومشاعره ونزعاته إسلامية وأخلاقه وتربيته إسلامية وتقاليده وآدابه إسلامية وأخيرا أن تكون قوانينه وتشريعاته عامة وخاصة إسلامية، وبعبارة أخرى أن تكون أحكام الإسلام المرجعية الأساسية لكل مجتمع ولكل خطوة يخطوها الفرد والمجتمع.

يقول أحد المفسرين: «فأعلن لهم إكمال العقيدة وإكمال الشريعة معا، فهذا هو الدين ولم يعد للمؤمن أن يتصور أن بهذا الدين بمعناه هذا نقصا يستدعي الإكمال، ولا قصورا يستدعي الإضافة ولا محلية أو زمانية تستدعي التطوير أو التحوير، وإلا فما هو بمقر بصدق الله وما هو بمرتض ما ارتضاه الله للمؤمنين».

إن شريعة ذلك الزمان الذي نزل فيه القرآن هي شريعة كل زمان وكل مكان؛ لأنها بشهادة الله شريعة الدين الذي جاء للإنسان في كل مكان وفي كل زمان لا لجماعة من بني الإنسان في جيل من الأجيال في مكان من الأمكنة كما كانت تجيء الرسل والرسالات.

إن الغرض اليوم هو إحياء الفهم الكلي لأحكام هذه الشريعة، وإن هذه الشريعة التي أنزلها الله -عز وجل- وأكمل بها الشرائع تتناول جوانب حياة الإنسان كلها عقدية وأخلاقية وسياسية واجتماعية، فالإسلام بناء حضاري قائم بذاته لا تنفصل أجزاؤه عن بعضها فالذي أوجب الصلاة والزكاة والصوم والحج هو الذي حرم الخمر والربا والزنى واللواط. وهو الذي حرم الغش والرشوة، وهو الذي أوجب الشورى والعدل والمساواة، والإسلام الذي بنى الإنسان عقديا ورباه على عمارة المسجد بالصلاة هو الذي يربي الإنسان على عمارة الأرض وتسخير الكون لصالحه، والإسلام الذي بنى المجتمع على مكارم الأخلاق وفضائلها وحرم الرذائل كالزنى والميوعة هو الذي بنى المجتمع على وجوب العدل وحماية الناس في دينهم وأعراضهم وأنفسهم وعقولهم وأموالهم؛ فالإسلام دين ودولة عقيدة وشريعة: الإسلام منظومة حضارية متكاملة ومذهبية فريدة خاصة.

إن الشريعة الإسلامية قد أنزلت من عند الله لتسع حياة الإنسان من كل أطرافها وحياة المجتمع من كل أبعادها، فلا تضيق بالحياة ولا تضيق الحياة بها وحسبنا أن الله الذي شرعها أراد لها أن تكون كذلك ومتى أراد الله ذلك فلا راد لحكمه. لقد شاء الله أن تكون هذه الشريعة كاملة تامة: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾. يقول محمد أسد: «لم يكن الذي جذبني إلى الإسلام تعليم خاص من التعاليم، بل ذلك البناء المجموع العجيب والمتراص بما لا نستطيع له تفسيرا من تلك التعاليم الأخلاقية، بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية ولا أستطيع اليوم أن أقول أي النواحي استهوتني أكثر من غيرها، فإن الإسلام على ما يبدو لي بناء تام الصنعة وكل أجزائه قد صيغت ليتمم بعضها بعضا ويشد بعضها بعضا، فليس هناك شيء لا حاجة إليه وليس هناك نقص في شيء. فنتج عن ذلك ائتلاف متزن مرصوص.

ولعل هذا الشعور من جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض قد وضعت مواضعها هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي[1].»

ويقول المودودي: «والشريعة الإسلامية هي الوحيدة التي تحقق وحدة تامة وانسجاما منقطع النظير بين كافة تفريعات الحياة وشعاب الفكر والعمل من المسجد إلى ميدان القتال، ومن طريقة العبادة إلى استعمل وسائل الاتصال ومن أدق تفاصيل الغسل والطهارة والاستنجاء إلى أعظم أمور العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والحضارية ومن مكاتب التعليم الأولي إلى آخر التجارب العلمية ومنجزات القوانين الطبيعية واكتشافاتها، ويربط بين أجزاء هذه الوحدة نظام هادف وترتيب ذو مغزى مثله في ذلك مثل الآلة التي تترابط أجزاؤها بطريقة معينة بحيث تأتي من حركتها واشتغالها نتيجة واحدة».

وهذا الفهم الشامل والكلي للإسلام لابد من إعادة بنائه حتى يعتز المسلم برسالة الإسلام بوصفه عقيدة وشريعة وحضارة ونظام حياة أودع الله فيه الكمال والشمول والتوازن والوضوح والعمق وحتى يغرس هذا الاعتزاز في ضمائر الجميع صغارا وكبارا بحيث لا يزاحمه نظام أو مذهب آخر للحياة أو نزعة من النزعات، فدين المسلم أغلى ما يعتز به ويحرص عليه وفي سبيله يسعى بكل ما يملك. ورحم الله الشاعر: إذ قال:

أبي الإسلام لا أب لي سواه ... إذا افتخروا بقيس أو تميم

وقال آخر:

سر الوجود وإكسير الحياة لنا ... من شرعة الله فرقانا وتنزيلا

فإن نضحّ به يا أهل أمتنا ... فإن أمتنا أولى ضحايانا

وهذا الفهم الذي نقصده لابد أن يستمد عناصره من منابع الإسلام الصافية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ الثابتة الصحيحة، ومما تراكم من فهم علماء الأمة البعيد عن كل الشوائب التي لحقت به وأضيفت إليه عبر مختلف العصور.

لابد من اعتبار القرآن والسنة المصدرين الأساسيين لكل فهم ولكل تصور ولكل استنباط قال سبحانه: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ (آل عمران: 31).

(1) الطريق إلى الإسلام.

وقال ﷺ: «ألا إني أوتيتُ هذا الكتاب، ومثلَهُ معهُ، ألا يُوشكُ رَجُلٌ شَبْعان على أريكته، يقولُ: عليكم بهذَا القُرآن، فيما وَجدتُم فيه من حلالٍ فأحِلُّوهُ، وما وجدتُم فيه من حرام فَحَرِّموهُ، ألا لا يَحِلُّ لكُم الحمارُ الأهليّ، ولا كلُّ ذي نَاب مِنَ السِّبَاع، ولا لُقَطَةُ مُعاهد، إلا أنْ يَستَغْنِيَ عنها صَاحِبُها[1].»

«وأخرج البخاري عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «غفار غفر الله لها، وأسلم سالمها الله، أما إني لم أقله ولكن الله قاله[2]». قال سبحانه: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ (النجم: 3-4). وعن حسان بن عطية قال: «كان جبريل ينـزل بالسنة على رسول الله ﷺ كما ينـزل عليه بالقرآن[3].»

قال ابن حجر: «إن بعض الأحكام ثبت بالوحي وإن لم يكن مما يتلى[4].» وقال ﷺ قَالَ: مَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ إلا أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكُمُ اللَّهُ عَنْهُ إلا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، وَإِنَّ الرُّوحَ الأَمِينَ قَدْ أَلْقَى فِي رُوعِي، أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْعِبَ كُلَّ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ لَهَا، فَمَنْ أَبْطَأَ عَنْهُ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ، فَلْيُجْمِلْ فِي الطَّلَبِ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تُدْرِكُوا مَا عِنْدَ اللَّهِ إلا بِمِثْلِ طَاعَتِهِ[5].» قال الشافعي: «فكان مما ألقي في روعه سنته وهي الحكمة التي ذكر الله[6]». وقال الطحاوي: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام[7].» وقال ابن أبي العز الحنفي: «أي لا يثبت إسلام من لم يسلم لنصوص الوحيين وينقاد إليهما ولا يعترض عليهما ولا يعارضهما برأيه ومعقوله وقياسه[8].»

وهذا هو التصور الذي ينبغي أن يسود وهو أن القرآن وما صح من سنة رسول الله ﷺ سيان في استنباط الأحكام والوقوف على أحكام الشرع. وقد ساق ابن حبان في صحيحه الدلالة على هذا فقال: ذكر الخبر المصرح بأن: سنن المصطفى ﷺ كلها عن الله لا من تلقاء نفسه، أخبرنا محمد

---

(1) البيهقي، السنن الكبرى، 2/387.

(2) صحيح البخاري، 4/186، وصحيح ابن حبان، 8/456.

(3) ابن بطة، الإبانة الكبرى، 1/234.

(4) فتح الباري، 5/178.

(5) البغوي، شرح السنة، 7/243.

(6) الرسالة، 1/103.

(7) العقيدة الطحاوية، 1/64.

(8) شرح العقيدة الطحاوية، 1/120.

بن عبيد الله بن الفضل الكلاعي بحمص، حدثنا كثير بن عبيد المذحجي، حدثنا محمد بن حرب، عن الزبيدي، عن مروان بن رؤبة، عن ابن أبي عوف، عن المقدام بن معد يكرب، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إني أوتيت الكتاب وما يعدله، يوشك شبعان على أريكته أن يقول: بيني وبينكم هذا الكتاب، فما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا وإنه ليس كذلك[1].» قال الشافعي رحمه الله: «أجمع المسلمون أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له ليدعها لقول أحد من الناس كائنا ما كان[2].» وقال ابن القيم: «قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وأجمع المسلمون على أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إليه في حضوره وحياته وإلى سنته في غيبته وبعد مماته[3].»

وقد حذر العلماء أشد التحذير من دعوى الاقتصار على القرآن وحده في معرفة الشرع واستنباط أحكامه وهذا الذي سارت عليه المدرسة العقلية في مطلع القرن العشرين بزعامة محمد عبده ورشيد رضا وغيرهما. يقول محمد عبده: «وعلى أي حال قلنا، بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل[4].» وقال أحدهم: «أنا لا أناقش الحديث من حيث سنده ولكن أراه يتعارض مع العقل ويقدم العقل على النقل عند التعارض.» وقال محمد الغزالي: «رد الحديث إذا خالف العقل مهما كان إسناده ومهما كان من صححوه ووثقوه من علماء الإسلام[5].» وكتب الدكتور توفيق صدقي مقالا نشر في مجلة المنار أنكر فيه حجية السنة بعنوان: «الإسلام هو القرآن وحده». وفي هذا ما فيه من هدم لأهم أسس الإسلام وأركانه؛ إذ على السنة ينبني فهم الإسلام وإدراك معانيه ولولاها ما فهم الكتاب ولا حفظ. قال العلامة عبد الغني عبد الخالق -رحمه الله-: «إن حفظ القرآن متوقف على حفظها ومستلزم له بما أنها حصنه الحصين ودرعه المتين وشارحه المبين تفصل مجمله وتفسر مشكله وتوضح مبهمه وتقيد مطلقه وتبسط مختصره وتدفع عنه عبث العابثين ولهو اللاهين، وتأويلهم إياه حسب أهوائهم

(1) صحيح ابن حبان، 1/185.

(2) إعلام الموقعين، 2/282.

(3) المرجع نفسه، 1/227.

(4) تفسير جزء عم، ص181-180.

(5) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

وأغراضهم، وما تمليه عليهم رؤساؤهم وشياطينهم فحفظها من أسباب حفظه وصيانتها صيانة له ولقد حفظها الله تعالى كما حفظ القرآن فلم يذهب منها والحمد لله شيء على الأمة وإن لم يستوعبها كل فرد على حدة[1].»

### الضابط الثالث: مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في اليسر ورفع الحرج

من مقاصد الشريعة الإسلامية اليسر ورفع الحرج، وقد نوه الإسلام في غير ما آية وحديث بمبدإ اليسر والسماحة الذي هو وصف عام من أوصاف الشريعة قال سبحانه: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ (البقرة: 286). وقال عز وجل: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج: 76). وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺسُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَيُّ الأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ؟ قَالَ: الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ[2]؛ أي أحب الأديان إلى الله هو الإسلام الذي هو الحنيفية السمحة. وأثبت الحديث أن السماحة هي الوصف العام للإسلام؛ فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه[3]؛ أي كان مغلوبا وكان الدين غالبا. فاستقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من أهم مقاصد الشرع الحنيف وباب الرخص خير دليل على ذلك فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما[4].» والمراد بالإثم ما دلت الشريعة على تحريمه قال الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة قد بلغت مبلغ القطع[5].» ويقول أيضا: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب بهم مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين[6].» ويظهر أن الحكمة من السماحة في الشريعة الإسلامية

---

(1) حجية السنة، ص392-390.

(2) المعجم الكبير للطبراني، 9/426.

(3) البيهقي، السنن الكبرى، 3/18.

(4) المرجع نفسه، 7/45.

(5) الموافقات، 1/340.

(6) المرجع نفسه، 4/258.

أن الله تعالى جعل هذه الشريعة دين الفطرة الراجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس يسهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والحرج: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة: 184). وقد أراد الله أن تكون شريعة الإسلام عامة ودائمة فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ميسورا ولا يتحقق هذا إلا إذا انتفى عنها العنت والحرج والشدة فكانت بسماحتها أشد ملائمة للنفوس ورحم الله ابن القيم فقد قال: «إنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنْ الْعَدْلِ إلَى الْجَوْرِ، وَعَنْ الرَّحْمَةِ إلَى ضِدِّهَا، وَعَنْ الْمَصْلَحَةِ إلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنْ الْحِكْمَةِ إلَى الْعَبَثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنْ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ؛ فَالشَّرِيعَةُ عَدْلُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَرَحْمَتُهُ بَيْنَ خَلْقِهِ، وَظِلُّهُ فِي أَرْضِهِ، وَحِكْمَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَعَلَى صِدْقِ رَسُولِهِ ﷺ أَتَمَّ دَلَالَةٍ وَأَصْدَقُهَا[1]». وقال الحسن البصري: «ضاع هذا الدين بين الغالي فيه والجافي عنه[2]».

## الضابط الرابع: الاقتداء بالسلف في الفهم والعمل

من أهم الركائز التي لابد من إدراكها وإعادة صياغتها الاقتداء بالسلف في فهم نصوص الشرع والعمل بها قال سبحانه: ﴿و يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ (النساء: 114). وما سبيل المومنين الواجب اتباعها إلا اقتداؤهم بسنة رسول الله ﷺ وفهم صحابته الأبرار. وهذا الذي كان عليه سلف هذه الأمة حكى ابن العربي في الأحكام عن الزُّبَيْرَ بْنَ بَكَّارٍ يَقُولُ: سَمِعْت سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ: سَمِعْت مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ وَأَتَاهُ رَجُلٌ. فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، مِنْ أَيْنَ أُحْرِمُ؟ قَالَ: مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ مِنْ حَيْثُ أَحْرَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. فَقَالَ: إنِّي أُرِيدُ أَنْ أُحْرِمَ مِنْ الْمَسْجِدِ.فَقَالَ: لَا تَفْعَلْ.قَالَ: إنِّي أُرِيدُ أَنْ أُحْرِمَ مِنْ الْمَسْجِدِ مِنْ عِنْدِ الْقَبْرِ.قَالَ: لَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي أَخْشَى عَلَيْك الْفِتْنَةَ.قَالَ: وَأَيُّ فِتْنَةٍ فِي هَذَا؟ إنَّمَا هِيَ أَمْيَالٌ أَزِيدُهَا. قَالَ: وَأَيُّ فِتْنَةٍ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تَرَى أَنَّك سَبَقْت إلَى فَضِيلَةٍ قَصَّرَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إنِّي سَمِعْت اللَّهَ يَقُولُ: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ[3]».

(1) إعلام الموقعين. 3/149.

(2) وسطية الإسلام صالح حبيب الله. 1/5.

(3) أحكام القرآن. 6/144.

وجاء في كتاب الاعتصام للشاطبي: «وقال مالك بن أنس: قبض رسول الله ﷺ وقد تم هذا الأمر واستكمل، فإنما ينبغي أن نتبع آثار رسول الله ﷺ ولا نتبع الرأي فإنه متى اتبع الرأي جاء رجل آخر أقوى في الرأي منك فاتبعته فأنت كلما جاء رجل غلبك اتبعته أرى هذا لا يتم[1].»

فالوقوف عند السنن والعمل بها هو عمل السلف الصالح اعتقادا منهم أن الدين، إنما ينحصر في الكتاب والسنة وأن أمر الدين قد انتهى بقبض رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وأن الكمال في اتباعه وأن الرأي لا قرار له ولا ميزان له مهما كان قائله وإلا لا معنى للرسالة والنبوة، فكان الواجب الوقوف عند السنن وما اتصل بها وتفرع عنها من أدلة الاستنباط مما أدركه جهابذة العلماء قال ابن وهب -رحمه الله-: «كان مالك إذا جاءه بعض أهل الأهواء قال: أما إني على بينة من ديني وأما أنت فشاك اذهب إلى شاك مثلك فخاصمه[2].» وجاء في كتاب الاعتصام: «قال ابن حبيب: أخبرني ابن الماجشون أنه سمع مالكا يقول: ومن أحدث في هذه الأمة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الدين: لأن الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا[3]»: فالالتزام بالسنة والبعد عن الرأي مذهب السلف فقد جاء في التمهيد في ترجمة ربيعة الرأي قوله: «وكان يذكر مع جلة التابعين في الفتوى بالمدينة وكان مالك يفضله ويرفع به ويثني عليه في الفقه والفضل على أنه ممن اعتزل حلقته لإغراقه في الرأي[4]». قال الشاعر:

لا ترغبن عن الحديث وأهله فالرأي ليل والحديث نهـــار

قال ابن مسعود ﷺ: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد بعده فاختارهم لصحبة نبيه ونصرته ولم يزل أئمتنا يحثوننا على اتباع سبيلهم والاهتداء بهديهم[5].»

وقال أيضا: «من كان منكم متأسيا، فليتأس بأصحاب رسول الله ﷺ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا وأقربها هديا وأحسنها حالا؛ قوم اختارهم الله لصحبة نبيه

(1) الاعتصام، 1/76.

(2) المرجع نفسه، 1/90.

(3) المرجع نفسه، 1/325.

(4) التمهيد، 3/2.

(5) إعلام الموقعين، 4/138.

وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوا آثارهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم[1].»

وقال عمر بن عبد العزيز ﷺ: «قف حيث وقف القوم، فإنهم عن علم وقفوا وببصر ناقد قد كفوا وإنهم على كشفها كانوا أقوى وبالفضل لو كان فيها أحرى فلئن قلتم حدث بعدهم فما أحدثه إلا من سلك غير سبيلهم ورغب بنفسه عنهم ولقد تكلموا منه بما يكفي ووصفوا منه ما يشفي فما دونهم مقصر وما فوقهم مجسر لقد قصر عنهم قوم فجفوا وطمح آخرون عنهم فغلوا وإنهم فيما بين ذلك لعلى هدى مستقيم[2].»

وقال الأوزاعي إمام أهل الشام -رحمه الله تعالى-: «عليك بآثار من سلف، وإن رفضك الناس، وإياك ورأي الرجال، وإن زخرفوه لك بالقول، فإن الأمر ينجلي، وأنت منه على طريق مستقيم. واصبر نفسك على السنة وقف حيث وقف القوم واسلك سبيل سلفك الصالح فإنه يسعك ما وسعهم وقل بما قالوا وكف عما كفوا ولو كان هذا خيرا ما خصصتم به دون أسلافكم، فإنه لم يدخر عنهم خير خبئ لكم دونهم لفضل عندكم وهم أصحاب رسول الله اختارهم الله تعالى وبعثه فيهم ووصفهم، فقال محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم[3].»

وقد صدق الشافعي وبر حين قال في رسالته القديمة مشيدا بهم ذاكرا فضلهم: «أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل وسبق على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، فهم أدوا لنا سنن رسول الله ﷺ وشاهدوه والوحي ينـزل عليه فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاما وخاصا وعزما وإرشادا وعرفوا من سننه ما عرفنا وجهلنا وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر واستدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا والله أعلم[4].»

وقال عمر بن عبد العزيز: «قف حيث وقف القوم. وقل كما قالوا. واسكت كما سكتوا؛ فإنهم عن علم وقفوا. وببصر ناقد كفوا. وهم على كشفها كانوا أقوى. وبالفضل لو كان فيها أحرى. فإنهم

(1) المرجع نفسه، 4/139.

(2) المرجع نفسه، 4/152.

(3) إعلام الموقعين، 1/75.

(4) المرجع نفسه، 4/157.

السابقون ولئن كان الهدى ما أنتم عليه فلقد سبقتموهم إليه ولئن قلتم حدث بعدهم حدث فما أحدثه إلا من خالف سبيلهم ورغب بنفسه عنهم، ولقد تكلموا منه بما يكفي ووصفوا منه ما يشفى فما دونهم مَقصر ولا فوقهم مجسر. ولقد قصر عنهم أقوام فجفوا، وطمح عنهم آخرون فغلوا. وانهم فيما بين ذلك لعلى هدى مستقيم. وقد سن رسول الله ﷺ لولاة الأمر بعده سننا. الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعته، وقوة على دينه. ليس لأحد تغييرها، ولا تبديلها، ولا النظر في رأي من خالفها. فمن اقتدى بما سنوا اهتدى. ومن استنصر بها نصر. ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً[1].»

ولا يكفي مجرد الاقتداء بالسلف في الفهم، بل لابد من الاقتداء بهم أيضا في العمل قال ابن الجوزي في صيد الخاطر: «رأيت الاشتغال بالفقه وسماع الحديث لا يكاد يكفي في صلاح القلب إلا أن يمزج بالرقائق والنظر في سير السلف الصالحين؛ لأنهم تناولوا مقصود النقل وخرجوا عن صور الأفعال المأمور بها إلى ذوق معانيها والمراد بها. وما أخبرتك بهذا إلا بعد معالجة وذوق لأني وجدت المحدثين وطلاب الحديث همة أحدهم في الحديث العالي و تكثير الأجزاء.و جمهور الفقهاء في علوم الجدل و ما يغالب به الخصم. وكيف يرق القلب مع هذه الأشياء؟ وقد كان جماعة من السلف يقصدون العبد الصالح للنظر إلى سمته وهديه لا لاقتباس علمه وذلك أن ثمرة علمه هديه وسمته فافهم هذا وامزج طلب الفقه والحديث بمطالعة سير السلف والزهاد في الدنيا ليكون سببا لرقة قلبك[2].»

وقال أبو حنيفة: «الحكاية عن العلماء ومحاسنهم أحب إلي من كثير الفقه: لأنها آداب القوم[3].» وقال أبو القاسم الجنيد: الحكايات جند من جنود الله يقوي الله بها أبدان المريدين[4]. وقال الإمام المواق في كتابه المسمى «سند المهتدين» عن شيخه المنتوري بسنده إلى أبي العباس بن العريف قال: كنت في مجلس أستاذي أبي علي الصدفي أقرأ عليه الحديث، فقرأ يوما الحديث ثم أغلق الكتاب وجعل يحكي حكايات الصالحين فوقع في نفسي: كيف يجيز الشيخ أن يقطع حديث رسول الله ويحكي الحكايات؟ قال: فما تم لي الخاطر حتى نظر إليَّ الشيخ شزرا وقال: يا أحمد،

---

(1) المرجع نفسه، 151.

(2) صيد الخاطر، 1/214.

(3) أزهار الرياض، 1/6.

(4) المرجع نفسه، تاريخ بغداد، 3/75.

الحكايات جند من جنود الله يثبت الله بها قلوب العارفين من عباده. قال: فما بقي في جسدي شعرة إلاّ قطر منها العرق. فلما رآني دهشت قال لي: يا أحمد أين مصداق ذلك في كتاب الله؟ قلت: الشيخ أعلم قال: قوله تعالى: ﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾(1).

وتحدث ابن القيم عن السلف فقال: «إن الرجل الواحد كان يحيي الله بكلامه الفئام من الناس، وذلك لشدة فهمه ونفاذ بصيرته وحرصه على العمل بما علم.

إذا سكن الغدير على صفاء ... وجنب أن يحركه النسيم

بدت فيه السماء بلا امتراء ... كذاك الشمس تبدو والنجوم

كذاك قلوب أرباب التجلي ... يرى في صفوها الله العظيم(2).»

## الضابط الخامس: امتلاك موهبة التمحيص وتمييز الأصيل من الدخيل

إن امتلاك حاسة النقد سبيل إلى تصفية المعرفة الإسلامية مما علق بها من الحشو واللغو وحثالة الفكر الذي لا صلة له بالإسلام. فلا يسلم المشرب للعقل المسلم ولا يصح بناؤه أو إعادة تشكيله إلا بمنهج التصفية المستفاد من العلوم المنهجية في التراث وهو خلاصة مراس لأهل الصناعة من المحدثين والفقهاء والأصوليين حراس المعرفة الإسلامية من مكذوب الأثر وشبهات الفكر والنظر.

ويتجلى هذا المنهج في موازين نقد التراث وآراء الرجال التي تكون نسق المنطق الإسلامي الذي يعصم الفكر من الخطإ والزلل، واستمداده من أصول العقيدة وقواعد العربية وعلم أصول الفقه وقواعد المحدثين في الجرح والتعديل ونقد النصوص، ومناهج الأصوليين في التقعيد ومقاصد الشريعة وهي علوم من لم يتمرس بها لم يدرك المنهج السليم للاستفادة مما كتبه المسلمون، فلا يوثق بفهمه للإسلام بله أن يفكر أو ينظر للمسلمين؛ لأنه لن يأمن من الدخيل فكيف يدفعه؟

وإنما يقوم بذلك من علت همته من حملة العلم من أهل السنة وقفاة الأثر وأئمة الأصول ممن تتبعوا إبريز العلم وإكسير النظر وتمرسوا بنقد المعارف الحادثة في الملة، فتلقوها بأعين نافذة وعقول مبصرة نافذة وأحكموا نخلها وميزوا غثها من سمينها وصحيح القول من خشارها كما قال

(1) أزهار الرياض في أخبار عياض. 1/6.

(2) مدارج السالكين. 3/339.

ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[1].» فواظبوا على السنة والمذاكرة والتصنيف والمدارسة، حتى إن أحدهم لو سئل عن عدد الأحرف في السنن لكل سنة منها عدها عدا، ولو زيد فيها ألف أو واو لأخرجها طوعا ولأظهرها ديانة. ولولاهم لدرست الآثار واضمحلت الأخبار، وعلا أهل الضلالة والهوى[2].»

ومن تصفح مؤلفات أئمة الإسلام كمالك والبخاري ومسلم والذهبي وابن حجر والشاطبي وغيرهم كثير.. وجد صدق هذا وظهر له أن نخل المعرفة لا يكون إلا لمن كان على مثل نهج هؤلاء الأعلام وتمرس بصنائعهم ولم يسلم بأي شيء. فقد صنف الخطيب البغدادي كتابا في الرد على البخاري ومسلم في تواريخ الرجال أسماه «موضح أوهام الجمع والتفريق» ومما قال فيه: «ولعل بعض من ينظر فيما سطرناه ويقف على ما لكتابنا هذا ضمناه يلحق سيء الظن بنا ويرى أنا عمدنا للطعن على من تقدمنا وإظهار العيب لكبراء شيوخنا وعلماء سلفنا وأنى يكون ذلك وبهم ذكرنا وبشعاع ضيائهم تبصرنا وباقتفائنا واضح رسومهم تميزنا وبسلوك سبيلهم عن الهمج تحيزنا وما مثلهم ومثلنا إلا ما ذكر أبو عمرو بن العلاء فيما أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر المقرئ، أخبرنا أبو طاهر عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم، حدثنا محمد بن العباس اليزيدي حدثنا الرياشي عن الأصمعي قال: قال أبو عمرو: «ما نحن فيمن مضى إلا كبقل في أصول نخل طوال ولما جعل الله تعالى في الخلق أعلاما، ونصب لكل قوم إماما لزم المهتدين بمبين أنوارهم والقائمين بالحق في اقتفاء آثارهم ممن رزق البحث والفهم وإنعام النظر في العلم بيان ما أهملوا وتسديد ما أغفلوا؛ إذ لم يكونوا معصومين من الزلل ولا آمنين من مقارفة الخطأ والخطل وذلك حق العالم على المتعلم وواجب على التالي للمتقدم[3].

وقال الذهبي: «وَمَا زَالَ العُلَمَاءُ قَدِيْماً وَحَدِيْثاً يَرُدُّ بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ فِي البَحْثِ، وَفِي التَّوَالِيفِ، وَبِمِثْلِ ذَلِكَ يتفَقَّهُ العَالِمُ، وَتتبرهَنُ لَهُ المشكلاَت[4].

---

(1) منبع الفوائد ومجمع الزوائد 1/168.

(2) المجروحين 1/58.

(3) موضح أوهام الجمع والتفريق 1/6.

(4) *. سير أعلام النبلاء 12/500.

وكثير من الناس يظن أن المعرفة الإسلامية أمشاج أفكار تتلقى من هنا وهناك من الصحف والمجلات، وأن هذه المعرفة مشرعة الأبواب يدخلها كل من هب ودب من الناس، فليس الأمر كذلك فما كل من كتب شيئا عن الإسلام يمكن أن يقحم في سلك المفكرين للإسلام والمنظرين للمعرفة الإسلامية ومناهجها فليس كل مائع ماء ولا كل سقف سماء، فالأمر له رجاله:

للحرب أقوام لها خلقــوا ... وللدواوين حساب وكتاب

وللحديث رجال يعرفون به ... وللتساويد نساخ وطلاب

ورحم الله الذهبي فقد تحدث عن نقاد الحديث فقال: «حقٌّ على المحدّث أن يتورّع في ما يؤديه، وأن يسأل أهل المعرفة والورع ليعينوه على إيضاح مَروياته. ولا سبيل إلى أن يصير العارف الذي يُزكّي نقَلَة الأخبار ويجرحُهم جِهْبِذاً، إلا بإدمان الطلب والفحص عن هذا الشأن، وكثرة المذاكرة والسهر والتيقظ والفهم، مع التقوى والدين المتين والإنصاف والتردد إلى مجالس العلماء، والتحري والإتقان. وإلا تفعل:

فدَع عنك الكتابة، لستَ منها ... ولو سوَّدت وجهك بالمِداد[1].

## الضابط السادس: الاهتمام بالعلوم الكونية

أصيبت المعرفة الإسلامية في مجال العلم بالسنن الكونية وفقه فلسفة العلوم بضمور كبير في اهتمامات العقل الإسلامي، فكثير من المتعلمين لا يفقهون عن هذا المارد شيئا ذا بال حتى إنك لتلفي أكثر المشتغلين بالعلوم الشرعية والإنسانية غرباء بين أهل الأرض في معرفة أبجديات العلوم الكونية وتراهم ينظرون إلى الظواهر العلمية والمخترعات الحديثة نظر المشدوه الذي يغشى عليه من الموت. فكثيرا ما يتخرج الطالب من الجامعات في إحدى شعب العلوم الشرعية والإنسانية ولا يحسن إصلاح دائرة كهرباء أو صنبورا لا يمسك الماء أو رتاج لا يتحرك، بله أن يقوى على تحليل الظواهر العلمية في أبسط جهاز أو فهم وسائل الاتصال الإعلامي الحديث واقتحام ذلك الميدان، وقد علم أن فقه الكون والحياة من أولويات الفروض؛ لأن العلم بنواميس الله في الكون سبيل العيش في عالم تحكمه هذه السنن ولا ترحم أحدا. فالجهل بها خيانة مخزية لأهل الإسلام والاشتغال عنها بقضايا اللغو والثرثرة أشد خزيا وجرما يقول محمد الغزالي: «إن فقه الكون والحياة فريضة

(1) تذكرة الحفاظ 1/4.

أسبق من فرائض أخرى صنعها أصحاب ثقافات مغشوشة زعموها دينا وهي أ بعد ما تكون عن الدين[1]».

ومن نظر في سير سلف هذه الأمة وجدهم وازنوا بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية؛ فالشافعي كان فارسا ماهرا، والبخاري كان راميا لا تخطيء له رمية، وابن حبان كان محدثا وفقيها وطبيبا ومنجما فلكيا، والفخر الرازي كان عالما بالتفسير مدركا للسنن الكونية في الأمطار ودورات المياه كان يصعد إلى قمم الجبال ليميز نزول المطر أهو من السماء أم من السحاب؟ وعرف من علماء المسلمين في الطب والكيمياء والفيزياء والهندسة وغيرها من كانت لهم مشاركات في علوم الشريعة والأدب كابي بكر الرازي الطبيب، وابن زهر عالم البصريات، وابن سينا، وابن رشد الذي شغل علمه سمع الزمان وانتشر في الآفاق. ثم آل الأمر بعد انفصال العلوم بعضها عن بعض وعكوف المتعلمين على شعب في المعرفة دون أخرى أن عشش الجهل في ديار المسلمين في مجال علوم الكون وأصيبت بضمور في اهتمام المسلمين فانكمش أكثرهم على تلك الثمالة الباقية من علوم السلف في الحواشي وحواشي الحواشي، والمختصرات ومختصر المختصر، والمتون التي بلغت حد الألغاز، وعجزوا عن مسايرة الركب العلمي والحضاري بعقولهم وأفكارهم، أو استشراف ما يقع وراء البحار وأعماقها وفهمه أو ما يقع من سنن في الكون ودراسته أو التسليم بإمكان حدوثه ونجاحه.

أنظر إلى الإمام شهاب الدين الألوسي (توفي 1270هـ) في كتابه «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» يقول عند تفسير قوله تعالى:﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ۚ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ قال: «ومن العجب أن أهل لندن قد اتعبوا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجري مرتفعة في الهواء إلى حيث شاءوا بواسطة أبخرة يحبسونها فيها اغتراراً بما ظهر منذ سنوات من عمر سفينة تجري في الماء بواسطة آلات تحركها أبخرة فيها، فلم يتم لها ذلك ولا أظنه يتم حسب إرادتهم على الوجه الأكمل، وأخبرني بعض المطلعين أنهم صنعوا سفينة تجري في الهواء لكن لا إلى حيث شاءوا. بل إلى حيث ألقت رحلها[2]».

وإلى جانب هذا وقفت طائفة عند قوله ﷺفيما أخرجه البخاري عن سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ -رضى الله عنهما- عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا

(1) هذا ديننا.

(2) روح المعاني 12/380.

وَهَكَذَا.» يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ، وَمَرَّةً ثَلاَثِينَ[1]. وتوهموا أن الأمية صفة لازمة للأمة إلى آخر الدهر. فرفضوا الحساب الفلكي والمعادلات الرياضية التي قام عليها إرسال المركبات الفضائية إلى الآفاق وبذلك بقيت الأمة على الهامش قرونا عديدة وتقدم غيرها ولا يكاد يسمع لها صوت في قضايا العلم وثوابت المعرفة، فسحب البساط من تحت الأمة واتسعت الهوة بينها وبين الأمم وصدق فيها قول جرير بن الخطفي:

ويقضي الأمر حين تغيب تيم ... ولا يستأمرون وهم شهـــود

وقد سلبت عصاك بنو تميم ... فما تدري بأي عصا تـــذود[2]

وقال الطغرائي:

ما كنت أؤثر أن يمتد بي زمني ... حتى أرى دولة الأوغاد والسفل

تقدمتني أناس كان شوطهـــم ... وراء خطوي إذ أمشي على مهل

هذا جزاء امرئ لأقرانه درجوا ... من قبله فتمنى فسحة الأجـل[3]

وعجيب أن بعض المسلمين اشتغلوا بنقاش قضايا لا هي من فروض الأعين ولا من فروض الكفايات طولوا بها الشروح والحواشي، وربما استغرق بعضهم في شرح مكروهات الصيام شهورا وربما مكث في فقه المياه والطهارات العام بأكمله، وكان الأولى تيسير ذلك وتبسيطه وإفراغ الجهود في غير ذلك، فإن الفروق بين العلم الديني والعلم المدني يتيح للناظرين في علوم الكون مجالا رحبا لأن فقه الدين محدد خاصة في العبادات أساسه الاتباع، والعلم المدني مطلق أساسه الاختر والإبداع والابتكار. والأثر الضعيف «اطلبوا العلم ولو بالصين[4].» فحتى لو صح، فالمراد به عل الدنيا لا علوم الدين؛ لأن علوم الدين ليست الصين محلا لها». فالعقل المسلم مدعو من منذ الخلافة إلى تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع: نفعه ونفع الكون والكائنات من حوله ومدعو إ العمل والسير في دروب الكون ومناكبه، ومدعو إلى العلم بأسراره وتسخير هذا العلم لما فيه الخير

---

(1) صحيح البخاري. 7/200.

(2) البيان والتبيين. 1/505.

(3) معجم الأدباء. 1/413.

(4) الألباني. سلسلة الأحاديث الضعيفة. 1/8.

والعقل المسلم من منطلق الخلافة هو صاحب الشأن والكلمة في الكون ومطالب بالسعي والإبداع والإعمار، وبالعلم والإعمار. والتسخير يحقق الإنسان مهمته في هذه الأرض ويبلغ غايته، ولا سبيل بدافع الفطرة إلى طمأنينة النفس الإنسانية إلا بالعلم والعمل والسعي إلى الخير في الأرض، ولا مجال في العقل المسلم السوي ولا في الضمير المسلم الواعي للعجز والجهل والقعود عن علم الخير وعن فعل الخير وعن سعي الخير فذلك غاية وجود الإنسان. وتلك خلافته في الأرض وما عاقبته فيما وراء الحياة إلا محصلة هذا العمل وهذا العلم وهذا السعي[1].

وإلى جانب هذا لابد في منهج المعرفة أن نهتم بمستقبليات الإسلام ومتطلبات الأمة في هذا العصر حتى لا نغرد خارج الصرب ونجتهد بعيدا عن حاجات عصرنا وواجب المرحلة الراهنة، وهذا يتطلب فقها للواقع ومواكبة لمسار التقدم العلمي والحضاري لدى الأمم المجاورة مع الاستفادة مما كتبه الأسلاف بالقدر الذي ينفعنا في واقعنا المعاصر ويؤثر في الحياة المعاصرة برمتها. «ذلك أن بناء العلم والمعرفة والفكر والثقافة المسلمة يجب أن يحقق معرفة الواقع الحياتي للأفراد والجماعات ولشعوب الإسلام ولأمة الإسلام ولأمم الإنسانية قاطبة؛ وأن تكون تلك المعرفة معرفة صحيحة في حاجاتها وتطلعاتها وإمكاناتها وعلاقتها وتحدياتها؛ وأن البناء العلمي والمعرفي الذي لا يحقق تلك الأغراض لا يعتبر بناء ولا منهجا إسلاميا صحيحا ولا يعتد به في ميزان رسالة الإسلام وخلافة الإنسان.

كذلك، فإن أي بناء للعلم والمعرفة والفكر والثقافة المسلمة لا يوفر للعقل المسلم الإمكانات التي يتم بها تحقيق دقة الفهم وسلامة الإدراك وضبط الأداء على أفضل ما يكون الفهم والأداء فهو ليس بناء ولا منهجا إسلاميا للمعرفة والفكر والحياة الإسلامية[2].

فقد نهى رسول الله ﷺ عن الأغلوطات وهي البحث في المسائل التي لم تقع مما هو ضياع جهد وتعب ونصب ليس وراءه فائدة، وقد كره أئمة السلف السؤال والفتوى عما ليس تحته عمل وذلك دليل على ارتباط المسلمين بفقه الواقع لئلا يلهث الناس وراء السراب ويضيعوا جهودا فيما لا ينفع فقد جاء أعرابي إلى المدينة المنورة يسأل عن غرائب العلم زمن عمر بن الخطاب ﵁ وكان اسمه عبد الله بن صبيغ فلما سمع به عمر دعاه فجلده بالجريد حتى أوجعه وأمر أبا موسى الأشعري ألا

(1) أزمة العقل المسلم. ص130.

(2) المرجع نفسه. ص155.

يجالسه أحد من المسلمين، فلما خرجت الخوارج ودعوا إلى ضلالاتهم قالوا له: جاء دورك يا صبيغ فقال: أدبني العبد الصالح. وفي زمن هارون الرشيد: دخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إنني أحسن صنعة لا يحسنها أحد قال وما هي؟ قال: أستطيع أن أرمي مائة إبرة فتدخل الثانية في خرم الأولى والثالثة في خرم الثانية وهكذا، فقال له: افعل. ففعل فرمى الثانية فوقعت في خرم الأولى ورمى الثالثة، فوقعت في خرم الثانية حتى أتم المائة فقال أمير المؤمنين أعطوه مائة جلدة ومائة دينار فقال: يا أمير المؤمنين جمعت لي بين النعمة والنقمة. قال: أما المائة دينار فلحسن صناعتك، وأما المائة جلدة فلأنك أضعت عملك فيما لا ينفع المسلمين.

## الضابط السابع: البعد عن الاشتغال بتلاد الفرعيات عن المعضلات

ابتليت المعرفة الإسلامية بقوم من أهل الترف الفكري المولوعين بالخلافيات لهم شديد في التنقيب عن مسائل الخلاف كلما انتهوا من مسالة نظروا في أخرى شعارهم «لا يشم رائحة العلم من لم يعرف الخلاف.» فتكون قضايا الخلاف دراستهم وقضايا الخلاف تدريسهم وقضايا الخلاف تأليفهم؛ فتراهم يقضون في المسألة الخلافية الواحدة شهورا وأعواما يجندون لها ما وسعهم من جهد وقوة ويضيعون نفائس الأوقات في معارك الجدل مع الخصوم، لا يسمعون بمجلس إلا وشمروا إليه للنـزال والانتصار، ويفرحون بخذلان المخالف إن انتصروا عليه ثاروا في وجهه بالجلبة والصياح. ورحم الله أبا حامد الغزالي فقد قال: «فانظر إلى مناظري زمانك اليوم كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه، وكيف يخجل به، وكيف يجهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره[1].»

وقال الشيخ محمد الغزالي: لقد سألت نفسي هل المولعون بقضايا الخلاف صغيرها وكبيرها والذين يحشدون أفكارهم ومشاعرهم وأوقاتهم للانتصار فيها، هل هم مخلصون للقضايا المتفق عليها لماذا تنسى القواعد التي تجمعنا ونهش للدروب التي نتفرق فيها؟ الحق أن هذا الاهتمام بالأمور الخلافية لون من الطفولة الفجة والزيغ الفار بأهله من ميدان الحق؛ لأنه كثير التكاليف إلى ميدان آخر لا مشقة فيه ولا تزحمه واجبات ثقال[2]، بل إن كثيرا منهم يسألون عن مسائل خلافية لا لمعرفة الحق، بل لضرب الفتاوى بعضها ببعض، وإظهار العلماء على أنهم فريقان، فريق

(1) إحياء علوم الدين. 1/44.

(2) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية.

متشدد متنطع، وآخر سهل لين. وقد يغالط في اختيار وقت الفتوى، فيلقيها على المفتي وهو يعلم ما ستحدثه من ضغائن وأحقاد، ولا تتعجب فهؤلاء يخبئون فتواهم لهذه الأغراض، وقد رزئت هذه الأمة منذ القدم بأمثالهم، يقول مالك: «قال رجل للشعبي: إني خبأت لك مسائل فقال: خبئها لإبليس حتى تلقاه فتسأله عنها[1].»

إنه ليشتد بالمرء الأسى وهو يلمح خلائق من حملة العلم يهدرون جهودهم وأوقاتهم في دروب من الخلاف الفقهي قد انتهى منه علماء الإسلام أو جدل كلامي قد أوسعه الأئمة بحثا وردا على المخالفين يشتغلون بها عن معضلات كان الأولى أن تبذل فيها الجهود، وتصرف لها نفائس الأوقات والأموال. وإذا أمعنا النظر فيما يتضاربون حوله من المسائل وجدنا أكثرها من مسائل الخلاف المعتبر الذي تواردت فيه الأدلة واتسعت له الأنظار كالهوي في السجود على الأيدي أو الركب، وقراءة الفاتحة خلف الإمام، وصلاة الجماعة الثانية في المسجد، والقبض والسدل في الصلاة، ورؤية النبي ﷺ ليلة الإسراء ربه ونحوها من المسائل التي لا يرتفع فيها الخلاف بين الأئمة.

فالخلاف الفقهي في الفروع كان ويكون وسيبقى إلى آخر الدهر لأسباب طبيعية مقبولة ويجب ألا نتطير منه، وألا نحاول قتله أو تجاهله، فهناك خلافات لا يضر بقاؤها إلى قيام الساعة، كما أن ضياع الجهد لحمل الناس فيها على رأي واحد تعب ليس وراءه طائل، بل جناية على الإسلام وأهله ببث العداوة والشقاق بينهم وشغل للمسلمين بما لا يرتفع فيه خلاف، عن الاهتمام بالقضايا الكبرى كتقويم العقيدة والأخلاق والتورع عن الحرام والشبهات وإعداد العدة العلمية والمالية والأخلاقية لمواجهة الكفر والجهل والأمية بكل أشكالها والفقر والمرض وغيرها من الأوبئة التي تفتك بالخلق وتخرب ديار المسلمين.

ولربما نجد المشتغل بهذه الخلافيات لا يملك قوت يومه وقد ضيع حقوقا للمسلمين عليه، بل ضيع حقوق أقرب الناس إليه أهله وعشيرته. وهذا هو انقلاب سلم الأولويات في عقول أبناء الإسلام وكفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول فكيف أن يحقق بعض فروض الكفايات للمسلمين.

(1) الآداب الشرعية، 2/ 56.

## الضابط الثامن: يرجع في كل علم إلى أهله ورجاله

إن العبرة في ضبط المعرفة وتحقيق العلوم بما دلت عليه عبائر الراسخين وجرت به أقلام المحققين في العلوم المراد بحثها لا بآراء المتطفلين الرويبضة أو فهوم الوراقين الغمار ممن همتهم تكديس الصحف والأوراق دون مراجعة العلماء المحققين، فعلى طالب العلم النظر لنفسه والحذر من تعالم الصحيفة وترهات الصحفيين. فليس كل من نتش سطرا وحمل قلما وحبرا صار حبرا وبحرا يشار إليه بالبنان ولا يقعقع له بالشنان، فقد اشتهر بين السلف ألا يفتي الناس صحفي ولا يقرؤهم مصحفي فإن لكل علم رجال يرجع إليهم فيه.

فلا يطلب الحديث عند شاعر أو أديب ولا يستفتى واعظ في حكم معضلة حار فيها أولو الألباب كما لا يستشار مؤرخ أو نحوي في دقائق التفسير والأصول إلا أن يكون هؤلاء ممن جمعوا شتات الصنائع ورسخوا فيها.

أما المتنقلون في حدائق العلوم كبغاث الطير القافزون هنا وهناك على عجل، فالحذر الحذر من الأحداث، فإن الغالب منهم الإحداث. ومن عجائب حال الناس في هذا الزمان أنك تراهم يلهثون وراء كثير ممن قلت بضاعتهم في أصناف العلوم حتى سلموا إليهم الزمام، فتراهم يلوذون بهم في كل معضلة ويتهافتون على كلامهم في كل ميدان، بل تجد لمؤلفاتهم الطيران الحثيث، فبضائعهم نافقة وصنائع العلماء بإزاء جهالاتهم عند العوام كاسدة.

قال الحجوي الثعالبي: «وليست الفتوى بطول الأردان وإرخاء الذوائب كذنب الأتان والهذر باللسان إذا خلا الميدان:

ولو لبس الحمار ثياب خـز    لقال الناس يا لك من حمـار

فهذا من الضرب الذين يستفتون بالشكل لا بالفضل، ويأكلون بالعمائم والأكمام لا بالعلوم والأحكام، تعج منهم الحقوق إلى الله تعالى عجيجا وتضج الأحكام من أقلامهم ضجيجا[1]. وقديما قال أبو علي الآمدي:

تصدر للتدريس كل مهـوسٍ    بليد تسمى بالفقيه المـدرس

(1) الفكر السامي.

فحق لأهل العلم أن يتمثلوا ببيت قديم شاع في كل مجلس

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس[1]

قال الذهبي: ولا سبيل إلى أن يصير العارف الذي يزكي نقلة الأخبار ويجرحهم جهبذا إلا بإدمان الطلب والفحص عن هذا الشأن وكثرة المذاكرة والسهر والتيقظ والفهم مع التقوى والدين المتين والإنصاف والتردد إلى مجالس العلماء والتحري والإتقان وإلا تفعل:

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمداد

قال الله تعالى: ﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (الأنبياء: 7)، فإن آنست يا هذا من نفسك فهما وصدقا ودينا وورعا وإلا فلا تتعن، وإن غلب عليك الهوى والعصبية لرأي ولمذهب فبالله لا تتعب، وإن عرفت أنك مخلط مخبط مهمل لحدود الله فأرحنا منك فبعد قليل ينكشف البهر وينكب الزغل ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله[2].»

### الضابط التاسع: مراعاة أدب الخلاف وضوابط الحوار والمناظرة

تقدم في الضابط الثالث وجوب التأسي بالسلف في الفهم والسلوك ومن جوانب التأسي بهم مراعاتهم لأدب الخلاف، واحترام بعضهم بعضا فيما استنبطوه من أحكام وما وقفوا عليه من دقائق المعرفة فقد كان كل واحد منهم يطلب الحق لذاته وهم كلهم مصابيح نور يهتدى بهم في الوصول إلى الحق واختلافهم رحمة فإذا ضاق الأمر في جانب اتسع في آخر وقد ورد في الأثر: «لا يزال الناس بخير ما تباينوا فإذا تساووا هلكوا[3] وروي عن القاسم بن محمد أنه قال: «كان اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ (رحمة)[4]»، وقال عمر بن عبد العزير: «ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كانوا قولا واحدا كان الناس في ضيق وأنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة[5].

(1) معجم الأدباء 1/403.

(2) تذكرة الحفاظ 1/4.

(3) انظر: فتح الباري 13/16.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى 5/89.

(5) المرجع نفسه، 5/381. وعمر بن عبد الله كامل، أدب الحوار وقواعد الاختلاف، 1/38.

وقال يحيى بن سعيد: «ما برح أولو الفتوى يفتون فيحل هذا ويحرم هذا فلا يرى المحرم أن المحل هلك لتحليله ولا يرى المحل أن المحرم هلك[1].

وقال القاسم بن محمد بن أبي بكر: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ورأى أنه خير منه قد عمله[2].» ورحم الله سراج هذه الأمة الإمام مالك فقد قال: «كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر[3].» وأشار إلى رسول الله ﷺ. وكان شعارهم الدائم ما قاله الشافعي -رحمه الله-: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب[4]. وقال أبو حنيفة: «هذا رأيي، وهذا أحسن ما رأيت، فمن جاء برأي خير منه قبلناه[5].»

ولم يكن الخلاف بينهم -رحمة الله عليهم- ليحملهم على انتقاص غيرهم أو التعرض لهم بالإذاية، بل كان الخلاف دافعا لهم لتقوية أواصر المودة والمحبة بينهم، بل كانوا كما قال أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: «كناشد ضالة لا يُفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً، ويشكره إذا عرفه الخطأ أو أظهر له الحق[6].»

ومن ثم شهد بعضهم لبعض بالفضل والسابقة في خدمة الدين وأهله فقد أخذ الليث بن سعد على ربيعة بن أبي عبد الرحمان كثيرا من مسائله لكن كتب يقول فيه: ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حَسَنَةً في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله، وغفر له، وجزاه بأحسن ما عمله[7].»

ولعل من أفضل وأحسن ما يمثل به لأدب الاختلاف بين الأئمة الفضلاء ما كتب به الليث بن سعد للإمام مالك -رحمه الله- يعرض فيها وجهة نظره بأدب جم رفيع حول كثير مما كان الإمام مالك يذهب عليه ويخافه فيه قال -رحمه الله-: «سلامٌ عليك، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلاَّ هو.

(1) حسام الدين عفانة، فتاوى يسألونك، 6/297.

(2) الموسوعة الفقهية، 2/673.

(3) سير أعلام النبلاء 8/98.

(4) عائض القرني، الخلاف أسبابه وآدابه، 1/24.

(5) مجموع الفتاوى، 20/211.

(6) إحياء علوم الدين، 1/86.

(7) إعلام الموقعين: 3/110.

أما بعد: عافانا الله وإياك، وأحسن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة.

قد بلغني كتابُك تذكر فيه من صلاح حالكم الذي يسرني، فأدام الله ذلك لكم، وأتمَّه بالعون على شكره، والزيادة من إحسانه، وذكرت نظرك في الكتب التي بعثتُ بها إليك، وإقامتك إياها، وختمك عليها بخاتمك وقد أتتنا، فجزاك الله عما قدمت منها خيرًا، فإنها كتب انتهت إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها. وذكرت أنه قد أنشَطك ما كتبتُ إليك فيه من تقويم ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوت أن يكون لها عندي موضع وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيت فينا جميلاً، إلاَّ أني لم أذاكرك مثل هذا، وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وإني يحق علي الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبعٌ لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن. وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحدًا يُنسب إليه العلم أكره لشَواذِّ الفتيا، ولا أشد تفضيلا لعلماء أهل المدينة الذين مَضَوْا، ولا آخذ لفُتْياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين لا شريك له.

وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهراني أصحابه، وما علمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعًا لهم فيه، فكما ذكرت. وأما ما ذكرت من قول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 101). فإن كثيراً من أولئك السابقين الأوَّلين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاءَ مرضاة الله، فجنَّدوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس فأظهروا بين ظهرَانَيْهم كتاب الله وسنة نبيه، ولم يكتموهم شيئًا علموه... وكان من خلاف ربيعة لبعض ما مضى ما قد عرفت، وحضرت وسمعت قولك فيه، وقول ذوي الرأي من أهل المدينة: يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فَرقد، وغير كثير ممن هو أسَنُّ منه، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه.

وذاكرتُك أنت وعبد العزيز بن عبد الله بعض ما نعيب على ربيعة من ذلك، فكنتما من الموافقين فيما أنكرت: تكرهان منه ما أكرهه، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حَسَنَةٌ في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله، وغفر له، وجزاه بأحسن ما عمله... (إلى أن قال في ختام رسالته): «وأنا أحب توفيق الله

إياك وطول بقائك لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضيعة إذا ذهبَ مثلك مع استئناسي بمكانك، وإن نَأَتِ الدارُ، فهذه منزلتك عندي، ورأيي فيك فاسْتيقنْه، ولا تترك الكتابَ إليَّ بخبرك وحالك وحال ولدك وأهلك، وحاجةٍ إن كانت لك، أو لأحدٍ يُوصَلُ بك، فإنِّي أسرُّ بذلك؛ كتبت إليك، ونحن صالحون، معافون، والحمد لله. نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا، وتمام ما أنعم به علينا. والسلام عليك، ورحمة الله[1].»

وهذا منه –رحمه الله– من الأدب الرفيع والتواضع الجم والاعتراف بالجميل وحسن الإنصاف في الكيل وقد قيل: إن من الإنصاف أن يكتال المرء بالصاع الذي يكتال به لغيره فإن في كل شيء وفاء وتطفيفا.

قال الشافعي –رحمه الله–: «ما ناظرت أحدا إلا ورجوت أن يظهر الحق على لسانه[2].» وقال أيضا: «ما كلمت أحداً قطّ إلا أحببت أن يُوفّق ويُسدّد ويُعان، وتكون عليه رعاية الله وحفظه. وما ناظرني فباليّتُ أَظَهَرَتِ الحجّةُ على لسانه أو لساني؟ وما ناظرت أحداً فقبل مني الحجَّة إلا عظم في عيني، ولا ردَّها إلا سقط في عيني[3]». وقال أيضا: «ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته[4].»

وقال في الإمام مالك: «مالك بن أنس معلمي وعنه أخذت العلم وإذا ذكر العلماء فمالك النجم. وما أحد آمن علي من مالك بن أنس[5]». وكان يقول: «إذا جاءك الحديث عن مالك فشد به يديك. كان مالك بن أنس إذا شك في الحديث طرحه كله[6]». وقال الإمام أحمد بن حنبل وقد سئل عن مالك: «مالك أكبر في قلبي[7].» وذكر سفيان بن عيينة مرة حديثا، فقيل له إن مالكا يخالفك في هذا الحديث فقال: «أتقرنني بمالك ما أنا ومالك إلا كما قال جرير:

وابن اللبون إذا ما لز في قـــرن ... لم يستطع صولة البزل القناعيـــس[8]

---

(1) المرجع نفسه.

(2) قواعد الأحكام. 2/305.

(3) الرازي. مناقب الشافعي. ص36. والفقيه والمتفقه. 2/26.

(4) قواعد الأحكام. 2/305.

(5) ترتيب المدارك. 1/36.

(6) المرجع نفسه. 1/138.

(7) المرجع نفسه. 1/37 تاريخ دمشق 35/179.

(8) المرجع نفسه. 1/36.

وقد نقلت عن عبد الله بن المبارك روايات كثيرة في الثناء على أبي حنيفة فقد كان يذكر عنه كل خير ويزكيه ويأخذ من قوله ويثني عليه ولا يسمح لأحد أن ينال منه في مسجده وحاول بعض جلسائه يوما أن يغمز أبا حنيفة، فقال له أسكت: والله لو رأيت أبا حنيفة لرأيت عقلا ونبلا.

يــا نــاطح الجبل العالي ليكلمــه أشفق على الرأس لا تشفق على الجبل[1]

وقال فيه الشافعي: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة[2].»

وعن عبد الله بن الإمام أحمد قال: «قلت لأبي أي رجل كان الشافعي فإني سمعتك تكثر الدعاء له؟ فقال: يا بني كان الشافعي -رحمه الله- كالشمس للدنيا والعافية للناس، فانظر هل لهذين من خلف عوض[3].»

وعن صالح بن الإمام أحمد قال: لقيني يحيى بن معين فقال: أما يستحيي أبوك مما يفعل؟ فقلت: وما يفعل؟ قال: رأيته مع الشافعي والشافعي راكب وهو راجل آخذ بزمام دابته. فقلت لأبي ذلك، فقال: إن لقيته فقل: يقول لك أبي: إذا أردت أن تتفقه فتعال فخذ بركابه من الجانب الآخر:

ومن يك علم الشافعي إمامه فمرتعه في واحة العلم واسع[4]

وكان الإمام أحمد يكثر زيارة الشافعي فسئل الشافعي عن ذلك فقال:

قالوا يزورك أحمد وتــزوره قلت الفضائـل لا تفارق منـزله

إن زارني فبفضله أو زرتــه فلفضله فالفضل في الحالين له[5]

وقد أوصى عبد الله بن الحكم المالكي ولده بملازمة الشافعي فقال له: «الزم هذا الشيخ يعني الشافعي فما رأيت أحدا أبصر بأصول العلم منه.» وقد أخذ الولد بنصيحة أبيه فقال: «لولا الشافعي ما عرفت كيف أرد على أحد وبه عرفت ما عرفت وهو الذي علمني القياس -رحمه الله- فقد كان صاحب سنة وأثر وفضل وخير مع لسان فصيح وعقل صحيح رصين[6].»

(1) طبقات الشافعية الكبرى، 2/5.

(2) طبقات الحفاظ، 1/13.

(3) سير أعلام النبلاء 10/45.

(4) ترتيب المدارك، 1/139.

(5) وفيات الأعين، 7/167.

(6) ترتيب المدارك، م س، 1/197.

هذه لمحات خاطفة توضح بعض ما كان عليه أسلافنا من أدب جم رفيع وخلق عال لا ينال منه الاختلاف ولا يؤثر فيه تباين الاجتهادات، وتلك آداب الرجال الذين تخرجوا من المدرسة المحمدية فما عاد للهوى عليهم من سلطان وكتب التراجم والطبقات والمناقب والتاريخ حافلة بما لا يحصى من المواقف النبيلة والمناظرات الطريفة بين كبار الأئمة والتي كان الأدب سداها والخلق الإسلامي الرفيع لحمتها وحري بنا أن نعود إلى في‌ء تلك الدوحة المباركة ونلتقي على الآداب الكريمة التي خلفها لنا السلف الصالح سعيا لاستئناف حياة علمية جادة تنال بها الأمة مكانتها وخيريتها التي اختصت بها.

ومع الالتزام بالأدب لابد من اغتفار الأخطاء والتماس الأعذار في المواقف فهما وعملا وقد تقرر أن العلماء والدعاة والصالحين الذين ابلوا في الإسلام بلاء حسنا تنغمر أخطاؤهم في بحر حسناتهم.

أسوق فيما يلي نماذج رفيعة لأقوال السلف، ومواقفهم العادلة من أخطاء المخالفين وردودهم على بعضهم: تمثل المنهج العدل المتوازن الذي يجب على كل مسلم وبخاصة طلاب العلم والدعاة أن يأخذوا به ويتعاملوا مع بعضهم في ضوئه وهداه:

**النموذج الأول:** عن عبد الرحمن بن شُمَاسَة قال: دخلتُ على عائشة، فقالت: ممن أنت؟ قلتُ: من أهل مصر. قالت: كيف وجَدتُم ابن حُديج في غزاتكم هذه؟ قلتُ: خَيْرَ أمير: ما يقفُ لرجل منَّا فرسٌ ولا بعيرٌ إلاَّ أبدلَ مكانَه بعيرًا، ولا غلامٌ إلاَّ أبدلَ مكانَهُ غُلامًا، قالت: إنه لا يمنعني قتلُه أخي أنْ أحدِّثكم ما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ إني سمعته يقول: «اللهُمَّ من ولي من أمر أُمتي شيئًا فَرفَقَ بهم فارفُقْ به، ومن شَقَّ عليهم فاشْقُقْ عليه[1].»

**النموذج الثاني:** «قال يونس الصدفي: ما رأيت أعقل من الشافعي: ناظرته يومًا في مسألة، ثم افترقنا ولقيني فأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى ألا يستقيم أن نكون إخوانًا وإن لم نتفق في مسألة[2].»

**النموذج الثالث:** عن يونس بن عبد الأعلى قال: قال لي الشافعي: «يا يونس إذا بلغك عن صديق لك ما تكرهه، فإياك أن تبادره العداوة وقطع الولاية فتكون ممن أزال يقينه بشك. ولكن

(1) البيهقي. السنن الكبرى. 9/43.

(2) سير أعلام النبلاء 10/16. تاريخ دمشق. 14/403.

ألقه وقُلْ له: بلغني عنك كذا وكذا، واحذر أن تسمي له المبلّغ؛ فإن أنكر ذلك فقل له: أنت أصدق وأبر. لا تزيدن على ذلك شيئًا. وإن اعترف بذلك فرأيت له في ذلك وجهًا لعذر فاقبل منه، وإن لم تر ذلك فقل له: ماذا أردت بما بلغني عنك؟ فإن ذكر ما له وجه من العذر فاقبل منه، وإن لم تر لذلك وجهًا لعذر وضاق عليك المسلك فحينئذ أثبتها عليه سيئة، ثم أنت في ذلك بالخيار؛ إن شئت كافأته بمثله من غير زيادة. وإن شئت عفوت عنه والعفو أقرب للتقوى وأبلغ في الكرم؛ لقول الله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ (الشورى: 37)؛ فإن نازعتك نفسك بالمكافأة ففكر فيما سبق له لديك من الإحسان فعدها ثم أبدر له إحسانًا بهذه السيئة، ولا تبْخسنّ باقي إحسانه السالف بهذه السيئة؛ فإن ذلك الظلم بعينه. يا يونس إذا كان لك صديق فشد يديك به، فإن اتخاذ الصديق صعب ومفارقته سهل[1].»

النموذج الرابع: قال الذهبي في ترجمته لصاحب الأندلس الناصر لدين الله: «وقد كنتُ ذكرتُ ترجمَتَه مع جدِّهم، فأعدتُها بزوائدَ وفوائد، وإذا كان الرأس عاليَ الهمَّة في الجهاد، احتُملت له هَنَات، وحسابُه على الله. أما إذا أمات الجهاد، وظلَمَ العباد، وللخزائن أباد، فإنَّ ربَّك لبالمرصاد[2].»

النموذج الخامس: قال الذهبي في ترجمته لمحمد بن نصر المروزي: «ولو أنَّا كلما أخطأ إمام في اجتهاده في آحاد المسائل خطأً مغفورًا له، قمنا عليه وبدعناه وهجرناه لما سلم معنا لا ابن نصر ولا ابن منده ولا من هو أكبر منهما. والله هو هادي الخلق إلى الحق، وهو أرحم الراحمين، فنعوذ بالله من الهوى والفظاظة[3].»

النموذج السادس: كان إسحاق بن راهويه –رحمه الله تعالى– يشيد بعلم الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام ويقول: «الحق يحبه الله –عز وجل–: أبو عبيد القاسم بن سلام أفقه مني وأعلم مني[4].» وكان أحمد بن حنبل –رحمه الله تعالى– يقول في إسحاق: «لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق، وإن كان يخالفنا في أشياء؛ فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضًا[5].

(1) صفة الصفوة، 1/134.

(2) سير أعلام النبلاء 15/554.

(3) المرجع نفسه، 14/40.

(4) تاريخ بغداد، 12/411. سير أعلام النبلاء 10/500.

(5) سير أعلام النبلاء 11/371.

النموذج السابع: قال الذهبي في ترجمة قتادة –رحمه الله تعالى–: «وهو حجة بالإجماع إذا بين السماع؛ فإنه مدلس معروف بذلك، وكان يرى القدر نسأل الله العفو ومع هذا فما توقف أحد في صدقه وعدالته وحفظه ولعل الله يعذُرُ أمثاله ممن تلبس ببدعة يريد بها تعظيم الباري وتنزيهه، وبذل وسعه. والله حكم عدل لطيف بعباده، ولا يسأل عما يفعل. ثم إنَّ الكبير من أئمة العلم إذا كَثُرَ صوابُه، وعُلِمَ تحرِّيه للحق، واتَّسع علمه، وظهر ذكاؤه، وعُرِف صلاحُه وورعُه واتباعه، يُغفر له زلله، ولا نضلله ونطرحه، وننسى محاسنه. نعم ولا نقتدي به في بدعته وخطئه، ونرجو له التوبة من ذلك[1].»

النموذج الثامن: يقول ابن رجب –رحمه الله تعالى–: «أكثر الأئمة غلطوا في مسائل يسيرة مما لا يقدح في إمامتهم وعلمهم، فكان ماذا؟ لقد انغمر ذاك في محاسنهم، وكثرة صوابهم، وحسن مقاصدهم، ونصرهم للدين. والانتصاب للتنقيب عن زلاتهم ليس محمودًا ولا مشكورًا، لاسيما في فضول المسائل التي لا يضر فيها الخطأ ولا ينفع فيها كشف خطئهم وبيانه[2].»

وقال أيضًا: «.. فرحم الله من أساء الظن بنفسه علماً وعملاً وحالاً، وأحسن الظن بمن سلف، وعرف من نفسه نقصًا ومن السلف كمالاً، ولم يهجم على أئمة الدين... وإن أنت أبيت النصيحة... وصار شغلك الرد على أئمة المسلمين والتفتيش عن عيوب أئمة الدين فإنك لا تزداد لنفسك إلا عُجبًا، ولا لطلب العلو في الأرض إلا حبًا، وعن الحق إلا بعدًا، ومن الباطل إلا قربًا[3].»

النموذج التاسع: يقول الإمام ابن القيم –رحمه الله تعالى–: «ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعًا أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح، وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكان، قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور، بل ومأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يُتبع فيها، ولا يجوز أن تهدر مكانته وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين[4].»

ويُطَبِّق هذا عمليًا في موقفه من آراء الهروي –رحمه الله تعالى– في منازل السائرين عندما شرحها ابن القيم في مدارج السالكين ورد عليها، فتراه بعد ذلك يعقب فيقول: «ولولا أن الحق

(1) المرجع نفسه، 5/271.
(2) فقه الائتلاف، ص136.
(3) المصدر نفسه، ص206.
(4) إعلام الموقعين، (3/359).

لله ورسوله، وأن كل ما عدا الله ورسوله فمأخوذ من قوله ومتروك، وهو عرضة الوهم والخطأ، لما اعترضنا على من لا نلحق غبارهم، ولا نجري معهم في مضمارهم، ونراهم فوقنا في مقامات الإيمان، ومنازل السائرين، كالنجوم الدراري. ومن كان عنده علم فليرشدنا، ومن رأى في كلامنا زيغًا أو نقصًا وخللاً فليهد إلينا الصواب، نشكر له سعيه، ونقابله بالقبول والإذعان والانقياد والتسليم، والله أعلم وهو الموفق[1].»

ويقول -رحمه الله تعالى- بعد رده على الهروي في منزلة التوبة بعض آرائه: «ولا توجب هذه الزلة من شيخ الإسلام إهدار محاسنه، وإساءة الظن به؛ فمحله من العلم والإمامة والمعرفة والتقدم في طريق السلوك المحل الذي لا يجهل. وكل أحد فمأخوذ من قوله ومترك إلا المعصوم صلوات الله وسلامه عليه. والكامل من عُدَّ خطؤه: ولاسيما في مثل هذا المجال الضنك، والمعترك الصعب؛ الذي زَلَّت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وافترقت بالسالكين فيه الطرقات، وأشرفوا -إلا أقلهم- على أودية الهلكات[2].»

وفي ردِّه رحمه الله تعالى عليه في منزلة (التلبيس) يعقب على ذلك فيقول: «شيخ الإسلام حبيبنا، ولكن الحق أحب إلينا منه. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- يقول: (عمله خير من علمه). وصدق رحمه الله؛ فسيرته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد أهل البدع لا يشق له فيها غبار، وله المقامات المشهورة في نصرة الله ورسوله. وأبى الله أن يكسو ثوب العصمة لغير الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ وقد أخطأ في هذا الباب لفظًا ومعنى[3].»

وقال ابن القيم -رحمه الله-: «وقد تقرر أن من قواعد الشرع وحكمة الإسلام أن من عظمت حسناته وكثرت فضائله وخيراته وكان له في الإسلام تأثير ظاهر، فإنه يحتمل له ما لا يحتمل من غيره، ويعفى منه ما لا يعفى عن غيره؛ فإن المعصية خبث، والماء إذا بلغ القلتين لم يحمل الخبث[4].

وقال ابن تيمية -رحمه الله-: «ومن سلك طريق الاعتدال، عظم من يستحق التعظيم، وأحبه ووالاه، وأعطى الحق حقه، فيعظم الحق، ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسنات

---

(1) مدارج السالكين (2/394).

(2) المرجع نفسه (4/352).

(3) إعلام الموقعين (3/110).

(4) مفتاح دار السعادة 1/176.

وسيئات، فيحمد ويذم، ويثاب ويعاقب، ويحب من وجه ويبغض من وجه، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، خلافاً للخوارج، والمعتزلة، ومن وافقهم[1].»

وإذا الحبيب أتى بذنب واحد          جاءت محاسنه بألف شفيع

وقال ابن رجب الحنبلي: «ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه والمنصف من اغتفر قليل خطإ المرء في كثير صوابه[2].»

## الضابط العاشر: التعاون في المتفق عليه

إن مشكلة الفكر الإسلامي اليوم ليست في ترجيح أحد الرأيين أو الآراء في القضايا المختلف فيها بناءً على اجتهاد أو تقليد. فالواقع أن الخطأ في هذه القضايا يدور بين الأجر والأجرين. ولكن المشكلة حقا في تضييع الأمور المتفق عليها، المشكلة ليست في الذي يؤول آيات الصفات وأحاديثها -وإن كان مذهب السلف أسلم وأرجح-. بل في الذي ينكر الذات والصفات جميعًا. المشكلة ليست فيمن يقول: استوى على العرش بمعنى (استولى) أو كناية عن عظمة سلطانه تعالى، بل فيمن يجحد العرش ورب العرش معا. المشكلة ليست فيمن يجهر بالبسملة أو يخفضها أو لا يقرؤها في الصلاة، ولا فيمن يرسل يديه في الصلاة أو يقبضهما، ومن يرفع يديه عند الركوع أو الرفع منه أو لا يرفعهما، إلى آخر هذه المسائل الخلافية الكثيرة المعروفة. إنما المشكلة فيمن لا ينحني يومًا لله راكعًا، ولا يخفض جبهته لله ساجدًا، ولا يعرف المسجد ولا يعرفه المسجد. المشكلة ليست فيمن يأخذ بأحد المذاهب المعتبرة في إثبات هلال رمضان أو شوال، بل فيمن يمر عليه رمضان كما مر عليه شعبان وكما يمر عليه شوال، لا يعرف صيامًا ولا قيامًا، بل يفطر عمدًا جهارًا ونهارًا، بلا خشية ولا حياء. المشكلة ليست في عدم تغطية الوجه بالنقاب، واليدين بالقفازين، كما هو رأي بعض العلماء، بل في تعري الرؤوس والنحور، والظهور، ولبس القصير الفاضح، والشفاف الوصاف، إلى آخر ما نعرف مما يندى له الجبين.

إن المشكلة حقًا هي وهن العقيدة، وتعطيل الشريعة، وانهيار الأخلاق وإضاعة الصلوات، ومنع الزكوات، واتباع الشهوات، وشيوع الفاحشة وانتشار الرشوة وخراب الذمم، وسوء الإدارة،

(1) منهاج السنة النبوية، (4/543).

(2) القواعد في الفقه 1/1.

وترك الفرائض الأصلية وارتكاب المحرمات القطعية وموالاة أعداء الله ورسوله والمؤمنين. المشكلة الحقيقية في إضاعة أركان الإسلام، ودعائم الإيمان وقواعد الإحسان.

فالواجب على مفكري الإسلام أن ينبهوا على التركيز على مواطن الاتفاق قبل كل شيء، وأن يرفعوا شعار (لنتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه) فإن هذا التعاون فريضة وضرورة، فريضة يوجبها الدين وضرورة يحتمها الواقع.

## خاتمة

ستظل المعرفة الإسلامية بحول الله محفوظة الكيان وطيدة الأركان مستمرة الوجود في أوسع صفحات الخلود؛ لأنها ضبطت بأدق الضوابط ووثقت بأوثق العرى وغدت مكتوبة ولصحابها منسوبة ومن الزيف والخلل معصومة.

وإن الأمة الإسلامية وهي تتململ اليوم بقوة لنهوض جديد وتحاول الدخول في دورة حضارية مستأنفة لابد من تجديد المناهج، ولابد من ضبط الضوابط المعرفية الصحيحة؛ إذ هو أقوى عدة وأبلغ جهاد. ففي الأثر: يوزن يوم القيامة مداد العلماء ودم الشهداء فيرجح مداد العلماء على دم الشهداء؛ لأن معركة السيف جولة ومعركة القلم أعوام وقرون.



## المحور الخامس

# العلوم الإسلامية:

# سبل تجاوز الإشكالات وآفاق التجديد

# أزمة التقليد في علم التفسير:
# التشخيص وسبل العلاج

د. فريدة زمرد
أستاذة التفسير وعلوم القرآن بدار الحديث الحسنية – الرباط

## أولا: تشخيص الأزمة

### 1. الإطار العام للأزمة

الحديث عن أزمة ما في علم من العلوم الإسلامية، هو كلام في التركيبة المنهجية والمعرفية لهذا العلم، وإذا كانت العلوم –عموما- تمر بكل المراحل الدالة على الحياة: من ولادة ونشأة وتطور وتقهقر وضمور وموت، فإنه من الطبيعي أن نتحدث عن أزمة، بل وأزمات أيضا، وليس التفسير بدعا من هذا القانون العام الذي يحكم العلوم، ولم يكن يوما في منأى عن الأزمات المنهجية والمعرفية التي عرفها غيره من العلوم.

ولم تحل خصوصيته؛ باعتباره العلم الوحيد –ضمن العلوم الإسلامية- الذي يحتك فيه العالم مباشرة مع كلام الله –عز وجل- المنزه عن كل خلل أو فساد أو اضطراب؛ من وجود ثغرات عند المشتغلين به، تعود إلى تصورهم العام لطبيعة علم التفسير ولمقاصده وغاياته، وإلى تصورهم لمنهج التفسير وخصائصه، وإلى تعاملهم مع جهود السابقين في هذا المجال.

لذلك فإن الكثير من وجوه هذه الأزمة تتشابه مع ما نجده في علوم أخرى تعاملت مع الوحي بشكل من الأشكال.

إلا أن تشخيص هذه الأزمات أو على الأقل مقاربتها يقتضي أن تكون لدينا –ليس الجرأة العلمية فحسب- بل وقبل ذلك الأداة العلمية المساعدة على التشخيص أو مقاربة التشخيص، وعلى

رأس هذه الأداة: المعرفة بالتاريخ: أقصد المعرفة بتاريخ العلم.

وحين نتحدث عن تاريخ العلم فنحن أمام نوعين أو مستويين من التأريخ:

التأريخ الأفقي الذي نرصد فيه ظهور العلم وإرهاصاته ونشأته وتطوره عبر مدارس واتجاهات ومذاهب ومصادر ومؤلفات وأعلام وشخوص.

والمستوى الثاني: هو التاريخ العمودي الذي يحفر في عمق هذا العلم ليستنبط منه تاريخا للأفكار التي تداولها أهله على مر العصور، والقضايا التي وقفوا عندها، والمسائل التي استوقفتهم في التخصص أو في التخصصات المجاورة، ومدى التجاذب بينه وبين غيره من العلوم أخذا وعطاء، استنادا واستمدادا، نقلا ونقدا، هدما وبناء...

وبهذا المستوى من النظر التاريخي المعرفي، وبذلك فحسب نستطيع قياس درجة التطور أو التراجع، ودرجة التجديد أو التقليد في هذا العلم أو ذاك.

فهل اشتغل أهل العلوم الشرعية بهذا النحو من الاشتغال؟ هل أرخنا لعلومنا الإسلامية بهذا النوع من التأريخ؟

إن اهتمام الباحثين والدارسين بعلم التفسير انصب -في الغالب- على المستوى الأفقي من التأريخ له دون ما سواه، لذلك فلا غرابة أن نجد من ينفي عن التفسير أصلا تهمة «الأزمة»، بله أن يتحدث عن أزمة تقليد.

إن هذا يعني -من جهة أخرى- أنه لا حديث عن تقليد أو تجديد في التفسير ما لم تكن لدينا رؤية واضحة عن التاريخ العلمي للتفسير بهذا المعنى الذي وضحته من قبل. وهو أمر يقتضي مجموعة من المعطيات التاريخية والمعرفية تحول دونها عوائق ومشاكل لعل أهمها معضلة النص التفسيري نفسه وغياب جزء كبير منه إما لضياعه -قديما- ضمن ما ضاع من تراث حضارتنا، أو لإهماله -حاضرا- من قبل المهتمين والمتخصصين، فبعضه مطبوع وأغلب المطبوع غير مدقق، وبعضه مخطوط وأغلب المخطوط غير محقق، وبعضه مفقود، وأغلب المفقود غير معلوم.

كل هذه المقتضيات والعوائق لن تحول دون تلمس بعض مظاهر أزمة التقليد في التفسير، وإن حالت دون نظر علمي دقيق للأسباب والعلل... وحسبنا ما وجدناه من مصادر للتفسير وما نتداوله منها وهو كثير ولعله يفي بالمقصود، الذي نكتفي منه في هذا المقام بوضع نقطة في سطر مما نرجو

أن تبيضه أيادي المهتمين المأخوذين بهموم هذا التخصص.

## 2. مفهوم التقليد في علم التفسير

### أ. التقليد في اللغة والاصطلاح

يؤول لفظ التقليد في اللغة إلى أصلين دلاليين أحدهما[1]: «تعليق شيء على شيء وليه به[2]»، ويفهم من مشتقات واستعمالات كثيرة له في لغة العرب أن التقليد فيها يدل على قوة وصلابة وتبوء للمكانة العليا، وكل هذه المعاني ترجع إلى معنى تعليق شيء على شيء وليه به، ومنه يقال: قلدت الحبل أقلده قَلدا، إذا فتلته، وقد يفهم من هذه الاستعمالات البعد الإيجابي لمفهوم التقليد في اللغة، على خلاف المعنى الاصطلاحي له في مجال العلوم الشرعية.

إلا أننا لا نستطيع استبعاد دلالة فرعية للفظ نتجت عن استعمالات أخر قريبة من دلالته الاصطلاحية، ومن ذلك معنى «الحفظ والاحتواء»، ومن استعمالات هذا المعنى لفظ «المقاليد الوارد في القرآن الكريم وفسر بالخزائن، وسميت خزائن؛ لأنها تحصن الأشياء وتحوزه وتحفظها، والعرب تقول: أَقْلَدَ البحر على خَلْقٍ كثير، إذا أَحْصَنَهُم في جَوفه[3]. فهل معنى هذا أن التقليد منه المذموم ومنه المحمود؟ وأي معنى من معنييه هو الذي يرتبط بالدلالة الاصطلاحية في مجال العلوم الإسلامية؟

أما مسألة المحمود والمذموم من التقليد، فإن المقام هنا لا يسمح بالوقوف عندها نظرا لارتب هذا الموضوع بقضية الاجتهاد والتقليد وما صاحبها من جدل، وذلك لبعد هذه المسائل عما نتحد عنه الآن.

وأما ارتباط الدلالة اللغوية بالدلالة الاصطلاحية، فالظاهر أن وجه العلاقة بين التق في اصطلاح العلوم الإسلامية وبين الدلالة اللغوية له في كل هذه الاستعمالات واضحة. ذلك المقلِّد يحيط نفسه بآراء غيره وأقواله ويطوق نفسه بها (كالقلادة) بحيث لا يستطيع منها فكا

---

(1) والآخر: الحظ والنصيب. وهو بعيد عن المجال الدلالي للتقليد في هذا السياق. ينظر: ابن فارس. معجم مقاييس الل. (ق ل د). تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل. ط1. 1991.

(2) معجم مقاييس اللغة/ (ق ل د). م. س.

(3) المرجع السابق.

وهذا مقتضى مفهوم التقليد في اصطلاح الأصوليين: حيث دل على معنى «الاتباع بغير حجة ولا برهان[1]» أو «العمل بقول الغير من غير حجة[2]» وهو في نفس الوقت يؤدي إلى تقوية رأي المقلَّد وكأن المقلدين يفتلون رأيه بحيث يصير صلبا قويا يصعب رده.

وإذا نظرنا في القرآن الكريم لا نجده يستعمل لفظ التقليد، ولكننا نجد عبارات تدل على ذم التقليد في مجال «الاعتقاد» ويستعمل القرآن الكريم في هذا السياق لفظ «الاتباع» أحيانا -مع العلم أنه يقابله بمعنى محمود له يتعلق باتباع دين الله ودعوة رسله-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا، أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 169) ويستعمل أحيانا لفظ «الوجدان» من وجد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا، أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: 106)، وقد بلغ تقليد هؤلاء لآبائهم حدا جعلهم يعتقدون أن اتباعهم لفعل الآباء هو عينه اتباع لما أمر الله به: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَامُرُ بِالْفَحْشَاءِ، أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 27). ومن الألفاظ التي استعملها القرآن في نفس السياق لفظ الاقتداء: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ الاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى ءَاثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: 22). وقد حكى القرآن الكثير عن مثل هذا الصنيع وذمه وشنع عليه، حتى صار سمة على ذم التقليد.

ورغم أن المجال الدلالي الذي استعمل فيه مفهوم التقليد هنا يتعلق بالعقيدة والإيمان لا بالمعرفة والعلم، لكننا نستأنس بهذا التأصيل القرآني لمفهوم التقليد والاتباع والاقتداء غير المحمود، خاصة ونحن نعلم أن القرآن الكريم دعا إلى استعمال كل آليات التفكير النظري والاستدلالي للوصول إلى الحقائق الإيمانية وفي مقدمتها الإيمان بالله -عز وجل- وبالبعث، وذلك عبر دعوته إلى النظر والتفكر والتعقل والتدبر...

### ب. مظاهر التقليد في التفسير

قد يكون من الصعب تحديد مفهوم «التقليد» في مجال علم التفسير، وبيان السمات الدلالية التي تميزه -باعتباره مظهرا من مظاهر الأزمة في هذا العلم- عن «الانقياد» المطلوب لقواعد

(1) ابن فورك، الحدود في الأصول، دار الغرب الإسلامي، 1999، ص160.

(2) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، ط1، 1998، 3/508.

التفسير، والأخذ بأقوال السلف في التفسير، وخاصة أولئك الذين عاصروا النص القرآني إبان نزوله، وكانت لغة تخاطبهم وتواصلهم المعرفي من جنس لغته...

إن وجه الإشكال في هذه القضية، هو أن المفسر للقرآن الكريم تحكمه قاعدتان:

**أولهما:** ضرورة احتكامه إلى أصول منهجية قعدها العلماء -انطلاقا من طبيعة النص القرآني- تبين له حدود التفسير والتأويل.

**وثانيهما:** ضرورة استجابته لحاجات الوقت، بحيث يصير لهذا التفسير الفائدة المرجوة منه -ليست الفائدة العلمية والمعرفية الصرفة، بل وأيضا الفائدة الحضارية- وذلك لأنه لا يفسّر نصا جامدا معزولا في زاوية التاريخ، بل يفسر نصا حيا متجددا مستمرا في التاريخ.

لذلك فإن تحديد مفهوم التقليد في التفسير إنما يتأتى بعرض ما نراه مظهرا لهذا التقليد، وعائقا أمام تطوير هذا العلم وتجديده. ويمكن حصر بعض المظاهر في:

ترديد أقوال المتقدمين من المفسرين دون تمحيص أو ترجيح أو نقد: وهذا من أكبر المظاهر دلالة على أزمة التقليد. ويمكن بالنظر إلى عدد كبير من كتب التفسير المتداولة أن الغالب الأعم منها يكرر نفس الأقوال في تفسير الآية أو المفردة وذلك دون:

- تمحيص لصحة الرواية المنقولة باستعمال آليات النقد الروائي المعروفة عند العلماء، وخاصة بعض الروايات الكثيرة التداول عن ابن عباس ومجاهد مثلا، أو تلك المروية عن بعض رواة الإسرائيليات..

- ودون ترجيح بين الروايات المختلفة —اختلاف تضاد أو اختلاف تنوع— حتى إن بعض كتب التفسير اختصت بعرض الأقوال والاكتفاء بذلك كتفسير الماوردي مثلا. وفي المقابل قليلة هي كتب التفسير التي نجد فيها دراسة للأقوال برد الضعيف وترجيح الصحيح أو غير ذلك من أساليب الترجيح، كتفسير الطبري مثلا.

- ودون نقد، والنقد مرتبة فوق مرتبة الترجيح، تشمل التعقيب بالرد والنقض والتصحيح، وهي آليات قلما تستعمل في كتب التفسير. وما حفظته بعض المصادر من نقد للتفسيرات السابقة عليها لم يعدُ ما جاء في سياق الجدل المذهبي فقهيا كان أو كلاميا أو نحويا.

ومن الأمثلة الدالة على هذا المظهر من مظاهر التقليد أننا نجد مفسرين جعلوا من إعادة إنتاج أقوال مفسرين سابقين، مشروعهم المميز، وجعلوا عنوانهم في ذلك: تهذيبا أو نخلا أو اختصارا، ومن هؤلاء:

- ابن أبي زمنين (399): جعل تفسيره اختصارا لتفسير يحيى بن سلام (200).
- والخازن (741) الذي جعل تفسيره انتخابا من غرر فوائد تفسير البغوي (516).
- والثعالبي (875) الذي جعل تفسيره متضمنا لما في تفسيري ابن عطية (542) وأبي حيان (745) من فوائد.
- وابن عادل (880) الذي جعل تفسيره جامعا لأقوال العلماء في علوم القرآن قبله، وبرع في نقل هذه الأقوال وبخاصة ما جاء عند السمين الحلبي (756) في عمدة الحفاظ الذي انتخب معظم فوائده من مفردات الراغب الأصفهاني (502/425).
- والبقاعي (885) الذي صرح بأنه ضّمن تفسيره تفسير أبي الحسن الحرالي المراكشي (638).
- وأبو السعود (982) الذي لم يُخف إعجابه بتفسيري الزمخشري (538) والبيضاوي (668)، وقرر أن ينظم درر فوائدهما في تفسيره..

وقد بلغ تقليد المفسرين لبعضهم حدا لا يمكن إيجاد مبرر له، ولو بأي صورة من الصور، وذلك حين نقلوا ورددوا نفس الشواهد الشعرية التي ذكرها المتقدمون، وشواهد هذا الفعل كثيرة...

- تبني القضايا العلمية المثارة في الكتب السابقة رغم انعدام الحاجة إليها: وذلك مثل بعض القضايا الكلامية التي أثيرت في فترات زمنية معينة، لظروف أملتها، ثم وجدنا المفسرين يتناقلونها في تفسيرهم رغم تباعد الزمن وضمور تلك القضايا وتراجعها في المجال الفكري والتداولي، وذلك مثل مسألة الكلام الإلهي وخلق القرآن، التي كانت مثار نقاش خلال القرون المتقدمة، ووجدنا بعض مفسري القرن الثالث عشر الهجري يعيدون إثارتها[1]. أو كمسألة الإيمان والعمل التي كانت مثار جدل بين المعتزلة والأشاعرة، لارتباطها بمسألة مرتكب الكبيرة، والتي أثيرت في عدد كبير من كتب التفسير، بتفصيل

(1) كما فعل القاسمي (1332) في «محاسن التأويل»، مثلا.

أو إجمال كما في تفاسير: الزمخشري (538) والرازي (606) والقرطبي (671) وأبي حيان (745) والسمين الحلبي (756) وابن عادل (808) وأبي السعود (982) والألوسي (1270) وصديق حسن خان (1307) والقاسمي (1332)، ولم نجد من انتقد تناول المفسرين لهذه المسألة العقدية؛ التي ارتبطت بظروف فكرية ومذهبية وسياسية تؤول إلى القرن الثالث أو الرابع الهجري؛ إلا في القرن الرابع عشر على يد كل من رشيد رضا والطاهر بن عاشور في تفسيريهما. حيث جاء في تفسير المنار: «وللأشعرية والمعتزلة وأمثالهما من أهل الكلام جدال في هذه الآية[1]: يستدل المعتزلة بها على أن الإيمان لا ينفع بدون عمل الخير ويمنع ذلك الآخرون. ولا مجال في الآية للجدل عند مستقلي الفكر الذين يجعلون القرآن فوق المذاهب، فإن معناها لا يعدو ما تقدم بيانه، وهو أن مشاهدة بعض آيات الرب قبل قيام الساعة هي بالنسبة إلى جميع البشر كمشهادة الآخرة قبيل خروج الروح بالنسبة إلى الأفراد منهم لا ينفع الكافر حينئذ الرجوع عن الكفر إلى الإيمان. ولا ينفع العاصي التوبة من المعصية والرجوع إلى الطاعة[2].» وجاء في التحرير والتنوير: «والاشتغال بتبيين ما يستفاد من نظم الآية من ضبط الحدّ الذي ينتهي عنده الانتفاع بتحصيل الإيمان وتحصيل أعمال الخير، أجدى من الخوض في لوازم معانيها من اعتبار الأعمال جُزْءاً من الإيمان[3].»

لقد صدق صاحب تفسير المنار حين قال في مقدمته واصفا حال التفسير: «كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفتها عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات[4].»

---

(1) الآية المقصودة هي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ (الأنعام: 159).

(2) الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار، مطبعة المنار 1338هـ 8/212.

(3) الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية. 8/188.

(4) المنار، 1/7.

ج. نتائج التقليد وآثاره في علم التفسير

لقد كان من آثار هذا التقليد أن تضخمت كتب التفسير بما حوته من نقول وأقوال، لو محصت لوجد أن أغلبها يأتي خارج السياق العلمي والتداولي للتفسير:

- فهي خارج السياق العلمي؛ لأنها تحاكي مسائل علمية: فقهية أو لغوية أو كلامية لا تمت بصلة إلى سياق الآيات المفسرة في كثير من الأحيان...
- وهي خارج السياق التداولي؛ لأنها بعيدة عن القضايا والوقائع المزامنة للمفسر، والتي كان من المفروض أن يكون لها صدى في تفسيره.

فأين تفسير الرازي (606) مثلا مما شهده نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع من تحولات فكرية ومجتمعية؟

وأين تفسير أبي السعود (982) وهو الذي عاش خلال القرن العاشر الهجري من أحداث ذلك العصر، وأين هو من مشكلاته ومعاقد القضايا العلمية المثارة فيه؟

وأين تفسير ابن كثير (774) من آثار الغزو الصليبي والتتري، وتشرذم دولة الخلافة العباسية، خلال القرن الثامن؟

إننا لا نكاد نظفر بشيء ذي بال يمكن اعتباره مظهرا من مظاهر مواكبة التفسير لعصره اللهم إلا بعض الإشارات التي يتم التنقيب عليها كالمعادن الثمينة...

إننا لا نريد من كتب التفسير أن تتحول إلى كتب تاريخ سياسي، ولكن المفسر مطالب –وهو يفسر القرآن الكريم– أن يقارن بين النموذج القياسي الذي يضعه القرآن للإنسان للفرد والمجتمع والدولة، وبين تنزيل هذا النموذج في الواقع، إن المفسر مطالب –بحكم وظيفته العلمية– بأن يحمل الناس على فهم القرآن الكريم وتمثله في واقعهم الخاص والعام لتستقيم به أحوالهم، وإلا فما معنى أن نردد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأن تشريعاته تواكب كل تطور وتقدم؟

خلاصة القول إنه إذا كان بيان المعنى متوقف على مراعاة شرط السياق الدلالي للألفاظ والتراكيب، فإن شرط تمثل المعنى متوقف على الشرط التداولي بإبراز ما يفيد المتلقي المعاصر للتفسير في حياته العملية. وذاك شرط قلما تقيد المفسرون به، إلا إذا كانوا من حملة مشاريع التجديد والإصلاح المجتمعي...

## ثانيا: سبل علاج الأزمة

### 1. حدود التقليد والتجديد في التفسير

قد يقول قائل، ونحن نتحدث عن أزمة التقليد في التفسير، قد بلغ بكم الشطط في اعتبار كل هذه المظاهر تقليدا، كل مبلغ، وإنما هي طرق في التأليف درج عليها الأولون، وتداول طبيعي للمعارف، وأنى يستطيع أحد أن يأتي في العلم -أي علم- بالجديد الفريد، ويقطع مع كل قديم تليد؟ وهل يؤسس العلم إلا على قواعد الأوائل؟ وفي التفسير الأمر أدعى إلى هذا التقليد وما في ذلك من أزمة تقليد؛ لأن أصول القول في التفسير، إنما وجدت عند أوائل المفسرين من الصحابة والتابعين...

كل هذا يقتضي منا بيان؛ أين يبدأ حد التجديد وأين ينتهي حد التقليد؟ وذلك لخصوصية التفسير التي بيناها آنفا.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول: إن التقليد ينبغى أن يقف في حدود ما يستحسن أخذه من أقوال المتقدمين مما يتوقف فهم الآيات عليه، كبيان دلالة لفظ عند من لهم علم بأسرار اللسان العربي، أو بيان سبب نزول، أو نسخ أو قصة أو غير ذلك مما لا سبيل إلى معرفته إلا بالرواية عمن شهدوا أحوال التنـزيل وملابساته --مع الالتفات إلى ما يتطلبه ذلك من تمحيص ونقد- وأما ما سوى ذلك فكله مناط للتجديد، ومن شأن المفسر الذي أخذ بحظ وافر من الأدوات العلمية والمنهجية اللازمة لعملية الفهم والاستنباط، أن يضيف ما يراه دلالة أو حكما تنطق بها الآيات تصريحا أو تلميحا، ثم يضاف إلى ذلك ربط تلك الآيات بحال الناس في عصره، وبيان كيفية تمثلها في واقعهم مع مراعاة ما يلزم لهذا الربط من معرفة بأحوال الأمة، وقدرة على تحقيق للمناط، وفهم لقواعد التنـزيل.

### 2. المخرج من أزمة التقليد

#### أ. على مستوى التصور العام لطبيعة علم التفسير

إن أي تصور للخروج من أزمة التقليد في علم التفسير يجب أن ينطلق من مراعاة كل المكونات المؤسسة لعلم التفسير، وهي: الأصول، والقواعد، والمنهج، والمقاصد والغايات. والذين يتحدثون عن ضرورة تجديد منهج التفسير مثلا، ويرون أن الخلل إنما يكمن في المنهج، واهمون، وذلك لأن

المنهج التفسيري، إنما ينشأ عن تصور معين لأصول هذا العلم ومبادئه الأساسية، فمناهج التفسير ليست سوى مظاهر عملية لتلك الأصول والمبادئ، أو هي صورة تطبيقية تعكس وعي المفسر بتلك الأصول، ومدى احتكامه إليها، وكيفية تطبيقها على التفسير، والعملية التفسيرية هي مناط تنزيل المنهج على النص لتحقيق مقاصد هذا العلم، وهي بيان القرآن للناس وجعلهم متمثلين له.

من هنا يمكن القول إن تقويم أي عمل تفسيري ينطلق من معرفة مدى مراعاة المفسر لأصول علم التفسير في منهجه التفسيري من جهة؛ أي من ملاحظة الصلة بين أصول التفسير والمسلك المنهجي الذي يتبناه المفسر ومدى خدمته لمقاصد التفسير، من جهة ثانية، دون أن نغفل عنصر المفسر نفسه المتفاعل مع الزمان والمكان والمناخ العلمي والثقافي الذي يعيش فيه.

هذه المكونات الثلاثة هي التربة الحاضنة لأي عمل تفسيري، وأي خلل في العلاقة بينها، يؤدي حتما إلى خلل في العمل التفسيري قد تتباين مظاهره بحسب نوع الخلل ومداه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المخرج من أزمة هذا العلم إنما يكون بفهم العلاقة بين كل هذه العناصر وتصورها. وإذا كان عنصرا الأصول والمنهج قد تراكم فيهما جهد لا بأس به من قبل العلماء قديما وحديثا، فإن عنصر المقاصد لا يزال في حاجة إلى دراسة وضبط، إننا في حاجة إلى وضع تصور واضح لمقاصد علم التفسير، وجعلها حاكمة على عمل المفسر، وموجهة لعمله.

إن هذا التصور لطبيعة علم التفسير وطبيعة المقاصد التي يجب أن يحققها المفسر من وراء عمله؛ لم يكن غائبا عن أذهان المفسرين بصورة مطلقة، فقد وجدنا أعلاما منهم ينبهون على خطورة انفلات التفسير عن مقصده الأساس، من خلال بعض الإشارات إلى حدود ما يجب أن يقف عنده التفسير.

ومن الإشارات التي نقتنصها من بعض كتب التفسير قول ابن عطية (542) في معرض تفسيره للآية الأولى من سورة الطلاق: «وطلاق النساء: حل عصمتهن، وصورة ذلك وتنويعه مما لا يختص بالتفسير[1]»، وقد وجدنا مفسرين يذكرون هذا التنويع الذي يرى ابن عطية أنه لا يختص بالتفسير ولا يخدم مقاصده.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2001، 5/322.

وقد ألمح أبو حيان (745) إلى شيء من هذا النقد للتفسير خلال تفسيره للآية 105 من سورة البقرة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ حيث قال:

«وقد تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي وأقسامه، وما اتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، وبماذا ينسخ، وغير ذلك من أحكام النسخ ودلائل تلك الأحكام، وطوّلوا في ذلك. وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه. وهكذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فتخرج عن طريقة التفسير، كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري، فإنه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير[1].»

ووقف أبو حيان في مقدمة تفسيره عند هذه الظاهرة منتقدا لها بقوله: «وكثيراً ما يشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب، بعلل النحو، ودلائل أصول الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تأليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلماً في علم التفسير دون استدلال عليه، وكذلك أيضاً ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول، وأحاديث في الفضائل، وحكايات لا تناسب، وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير[2].»

ولقد أجمل أصحاب مدرسة المنار المقصود من التفسير الذي من شأنه أن يحقق التجديد المنشود، في مقدمة التفسير بالقول: «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له وداء أو وسيلة لتحصيله[3].» وذلك راجع إلى طبيعة النص المفسر وهو كتاب الله الذي أنزله الله علينا هدى ونورا يعلمنا به الكتاب والحكمة ويزكينا ويعدنا لسعادة الدنيا والآخرة، ولم ينزله «قانونا دنيويا جافا... ولا كتابا طبيا...ولا سفرا فنيا...[4].»

---

(1) أبو حيان. البحر المحيط. دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وزكريا عبد المجيد وأحمد النجولي. دار الكتب العلمية. ط1. 1993. 1/511.

(2) المرجع نفسه. 1/104.

(3) تفسير المنار. م. س. 1/17.

(4) المرجع نفسه. 1/4.

إن المطلوب من المفسر -حسب تقدير هذه المدرسة- هو الذهاب «إلى فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع في العقائد، والأخلاق، والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل...[1]».لا مجرد «الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير: على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن[2].»

ب. على مستوى المنهج وأصوله

لقد تعمّدنا ربط المنهج بالأصول هنا لإعطاء المنهج التفسيري بعدا آخر يضاف إلى ما هو متداول في الكتب المدرسية التي تعرف مناهج التفسير فتحصرها في الطريقة التي يتبعها المفسر في تفسيره: بماذا يبدأ؟ وما هي المراحل أو الخطوات التي يمر بها... إلخ؛ أي في الجانب الشكلي من المنهج المتمثل في طريقة عرض المادة التفسيرية. في حين أن منهج المفسر أبعد من ذلك من حيث إنه لا ينفك عن الأصول العامة التي يصدر عنها المفسر في تفسيره؛ إنه يختزل رؤية المفسر الخاصة للتفسير ولمقاصده.

ومن ذلك مثلا أن اعتقاد المفسر بأن السنة بيان للقرآن مثلا وأن هذا أصل من أصول التفسير. يجعله ملتزما بهذا الأصل في منهج تفسيره للآيZات، حيث يتعين عليه البحث عما يفسر الآية من سنة النبي ﷺ وأن يجعله مقدما على غيره عند التعارض...

إن المطلوب تجديده في المنهج التفسيري يتمثل في هذا الربط بينه وبين الأصول والقواعد، والذي حدث في تاريخ التفسير وأنتج الأزمة التي تحدثنا عنها هو الفصل بين المنهج والأصول، حيث ردد المفسرون جميعا تلك الأصول وأقروها وسطروها في مقدمات تفسيرهم، لكنهم لم يلتزموا بمقتضياتها المنهجية، وآية ذلك أنك لا تجد مفسرا يجادل في أن «تفسير القرآن بالقرآن» من أصول التفسير المعتبرة، ولكنك تجد كثيرا منهم لا يراعي هذا الأصل في منهجه التفسيري، وفي طريقة عرضه للمعاني واستنباطه للدلالات...

لكن، ألا يقتضي تجديد المنهج بربطه بأصول التفسير، تجديدا في أصول التفسير ذاتها؟ وأين هي هذه الأصول المطلوب تمثلها في المنهج؟

(1) المرجع نفسه، 25-1/24.

(2) المرجع نفسه، 1/24.

ما يمكن قوله في هذا الموضوع الشائك -الذي يمثل قضية أخرى وتحد آخر أمام دعاة التجديد في هذا العلم، والذي لا يسعنا في هذا المقام أن نفيه حقه- أن أصول التفسير لا تحتاج إلى تجديد في مضمونها؛ أي في مكوناتها -بإضافة أصول جديدة أو حذف أصول قديمة كما قد يتصور البعض-، بل هي تحتاج إلى جهود لجمع ما تفرق منها في علوم مختلفة، واستكمال ما نقص منها بسبب ذلك التفرق، ونظمها في سلك واحد، وربما بعد ذلك جعلها نظرية تأصيلية للعلوم الشرعية كلها لكونها جميعها ترتبط بالقرآن الكريم.

لقد لخص الإمام المجدد عبد الحميد الفراهي الهندي معضلة علم أصول التفسير، وما يحتاج إليه من تجديد في ثلاثة أمور:

1. أنه يحتاج إلى أن يكون علما مستقلا، في حين هو الآن مشترك بين علوم (الحديث وأصول الفقه والبلاغة)، فصار مغمورا فيها.
2. أنه يحتاج إلى تنقيح وتوسيع، حتى يصير بمثابة المعيار والميزان لعلم التفسير.
3. أنه يجب أن يربط بالأصول لا بالفروع فقط، فالقرآن معظمه يتعلق بالعقائد والأخلاق، فأين الأصول التي توجه تفسير هذه المبادئ العامة؟[1].

إن التجديد الحقيقي في مجال أصول التفسير يتمثل في إعادة صياغة هذه الأصول صياغة نظرية محكمة تربط كل أصل منها بخصائص القرآن الكريم ومميزاته؛ لأن تلك الأصول إنما أخذت من القرآن الكريم نفسه، من خصوصية المتكلم به، ومن أسلوبه وطريقته في التعبير، ومن طبيعة المخاطبين به. ذلك ما نحتاجه أساسا، ثم إذا ما استقام حال هذه الأمر استقام ما يبنى عليه ويتفرع عنه من قواعد تمثل المنهج التفسيري المطلوب اتباعه في التفسير.

وخلاصة القول: إن أي تجديد في التفسير مرتبط لا محالة بثلاثة مكونات أساسية: المفسِّر والنص المفسَّر والمتلقي للتفسير، وهو لذلك يقتضي شروطا تتعلق بهذه الثلاثة:

- في المفسِّر: مراعاة أصول التفسير وقواعده.
- في النص المفسَّر: مراعاة خصوصياته اللغوية والدلالية والتداولية.
- في المتلقي للتفسير: مراعاة الحاجات العلمية والحضارية للمتلقين للتفسير.

(1) عبد الحميد الفراهي، التكميل في أصول التأويل، ص7.

# القـــرآن الكـــريـــم
# وتجديد العلوم الإسلامية
# -مداخـــل منهجيـــة-

د. عبد الجليل هنوش
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض- مراكش

سوف ننطلق في بحثنا هذا من حقيقة جوهرية تتمثل في كون القرآن الكريم هو منطلق العلوم الإنسانية وأساسها، فمنه "انشعبت" بعبارة الإمام الغزالي، وعنه "نبعت" بعبارة مصطفى صادق الرافعي الذي يقول: "ومن تم جعلت العلوم تنبع من القرآن ثم تستجيش وتتسع، وأخذ بعضها يمد بعضا[1]." وانطلاقا من هذه الحقيقة، فإن أي تجديد لأي من هذه العلوم الإسلامية لا يكون إلا بالارتباط بالقرآن الكريم والعودة إليه واتخاذه إماما وهاديا وموجها للتجديد.

ولا عجب أن يكون القرآن الكريم أصل العلوم الإسلامية ومنبعها؛ لأن نزوله كان أهم حدث في التاريخ وكان أصلا مكينا في تحرير الإنسان. ولعل أهم صورة تحرير الإنسان وأجلاها هي تحرير الفكر البشري من العوائق التي كانت تسد آفاقه، وتحجب قواه، وتمنعه من بلوغ الغاية. فقد حرر القرآن الكريم الفكر البشري من الخرافات وعبادة الأوثان واتباع الأهواء والاستكانة للأوهام والخضوع للظنون والركون إلى الأقوال الفاسدة، والوقوع في الحيرة. وشجع الإنسان المسلم على أعمال الفكر وتصحيح النظر، واختبار الأدلة وتصويب الاستدلال، وتعميق الفكر في الآيات، وعدم الاستكانة لبادي الرأي، والتمسك بالدليل القاطع، حتى إنه لقد كان "التفكير" كما عبر عن ذلك عباس محمد العقاد "فريضة إسلامية"، لا يكتمل إسلام المرء دونها، فقد كثرت في القرآن الكريم الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكر والتدبر والتأمل والتعقل كثرة عجيبة تؤكد أهمية التفكير والنظر في هذا الدين فقد قال ﷺ في الحديث: "ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى

(1) إعجاز القرآن. 117.

هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله". ولك أن تتأمل كيف تفتقت عقول المسلمين منذ القرن الأول. وكيف تتابع تفتقها واتساعها بصورة عجيبة في القرون اللاحقة حتى تجاوز العقل المسلم كل ما كان قبله وفاق كل من عاصره، فكان المثال الأعلى للتفكير السليم والنظر الصحيح. فالقرآن الكريم كما قال الرافعي هو "كتاب الدهر كله"، يتجدد مع الزمان ويتطور بتطور الإنسان، كما قال بديع الزمان النورسي في عبارة بديعة دالة، "كلما شاب الزمان شب القرآن".

## 1. المنهج القرآني التكاملي

لقد أحدث القرآن ثورة كبرى في المعرفة الإنسانية تتجلى معالمها في المنهج القرآني التكاملي في المعرفة وهو منهج متكامل يقوم على أربع مراتب متعاضدة وهي:

أ. **التعقل**: ويرتبط بإدراك الظواهر أو قل "الاستكشاف" وقد وردت آيات كثيرة بهذا المعنى، مستعملة في أغلبها الصيغة الفعلية مما يدل على أنه نشاط وفاعلية وإنتاجية كما في قوله تعالى في آيات كثيرة: ﴿لعلكم تعقلون﴾، أو قوله في أخرى: ﴿أفلا تعقلون﴾، وتتم هذه العملية الاستكشافية للعقل عن طريق السؤال: ﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (النحل: 43، الأنبياء: 7)؛ أي لكي تعلموا اسألوا. فالسؤال أصل الاستكشاف، أو كما قال ﷺ في الحديث: "فإنما شفاء العي السؤال".

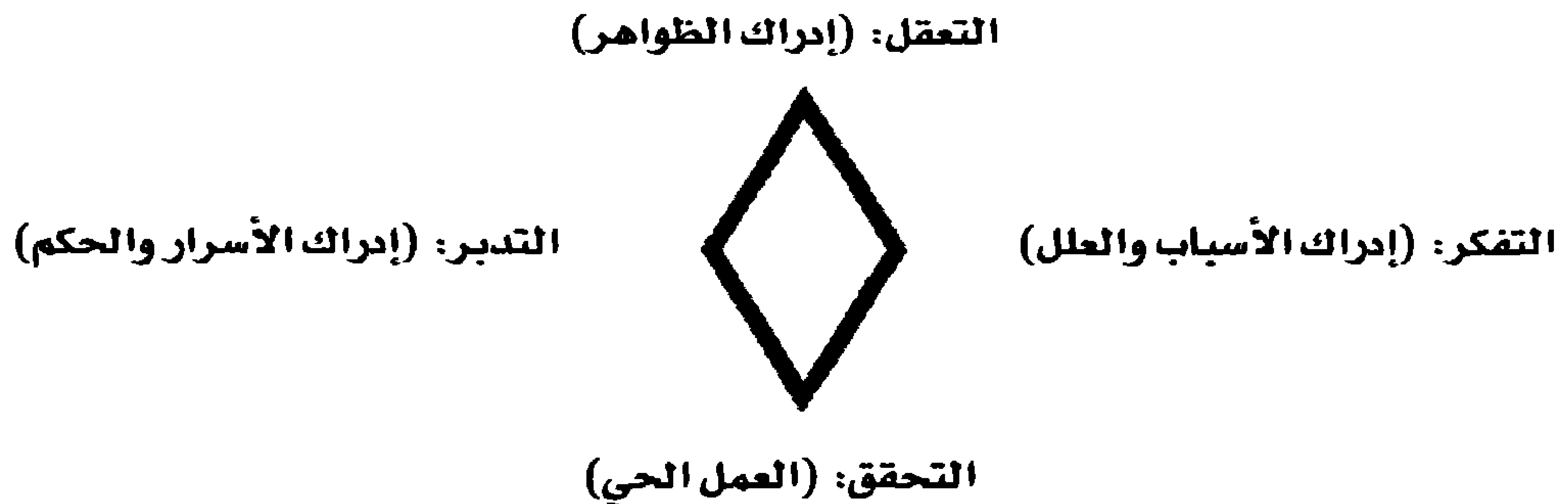
ب. **التفكر**: وهو تأمل شامل وعميق في خلق الله وآياته لإدراك المعاني والعلل، أو قل "التفسير"، وهو وإن كان مرتبطا في أغلب الآيات القرآنية بالآيات الكونية والنفسية، فإنه يمكن أن يشمل كل إدراك للأسباب والعلل أو المعاني، وبعبارة أخرى، إذا كانت مرتبة التعقل مرتبة استكشافية، فإن هذه المرتبة هي مرتبة تفسيرية؛ أي تفسير الظواهر بالكشف عن أسبابها وعللها ومعانيها. كما في قوله تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ (البقرة: 217)، ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم﴾ (الروم: 7) ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ (الأعراف: 176)، ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ (النحل: 11).

ج. **التدبر**: وهو إن كان مرتبطا في الأغلب بالنص، فإنه يعني عموما إدراك الأسرار والحكم، أو قل التأويل. ويقوم التدبر على النفاذ إلى أسرار النص وإدراك خفاياه وحكمه

﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (النساء: 81) ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد: 25) فإذا كان التفكر تأملا عميقا في "خلق" الله، فإن التدبر هو تأمل عميق في قول الله عز وجل.

د. التحقق: وهو مرتبة أعلى لا تقتصر على التعقل والتأمل، وإنما تقوم على التلبس بالعمل والتمرس به أو قل "الممارسة". وهذه المرتبة تجعل العلم أقوى رسوخا، بل إنها تجعله يتجدد في سيرورة عجيبة لا تنتهي إلا بانتهاء العمل نفسه، كما قال ﷺ: "من عمل بما علم أورثه الله ما لم يعلم"، فالعمل وسيلة لتطوير العلم. ولما كان العلم الشرعي علما عمليا بالأساس، فإن مجرد الدخول في العلم الشرعي هو دخول في العمل نفسه، وبقدر رسوخ العمل يكون رسوخ العلم، يقول الشاطبي: "كل علم شرعي فطلب الشارع له، إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول[1]."

وهذه المراتب الأربع متعاضدة ومتكاملة، وتشكل في مجملها جوهر نظرية المعرفة القرآنية، ويمكن رسمها بالصورة الآتية:




فالمرتبة الأولى هي مرتبة التعقل والإدراك الاستكشافي المولد للمعرفة، والمرتبة الثانية والثالثة متقابلتان ومتكاملتان من حيث إن كلا منهما هو تأمل معمق في الآيات الكونية وفي الآيات القولية للوصول إلى كنهها وتفسيرها أو تأويلها. ثم يتوج ذلك كله بالتحقيق العلمي الذي يحول المعرفة إلى تجربة حية فاعلة.

---

(1) الموافقات، 1/54.

## 2. أزمة العلوم الإسلامية

ننتقل الآن للتساؤل عن أزمة العلوم الإسلامية ومقتضيات تجديدها، فنقول إن أزمة هذه العلوم متعددة الأوجه لكن يجمعها ضعف الإبداع، ولها تجليات أهمها اثنتان:

أ. أزمة خطاب، حيث يتميز هذا الخطاب بغلبة الترديد مما يضعف فعله في الحياة المعاصرة، ومما يضعف صموده في وجه التيارات المنافسة، ومما ينقص قدرته الإنتاجية علميا ووظيفيا. وفي هذا السياق يمكن للمرء أن يتساءل عن مدى تطور البنيات الخطابية والتواصلية والبيانية التي أنشأتها هذه العلوم لمواجهة روح العصر، قصد الفعل فيه والإسهام في بناء حضارته. لا شك أن العكوف على تطوير هذه البنيات وتقويتها يعد أمرا ضروريا لإقدار هذه العلوم على تجاوز الأزمة والفعل في العصر.

ب. أزمة منهج، حيث يتميز عموما بغلبة التقليد، وضعف القدرة الإبداعية مما يجعل هذه العلوم أيضا بعيدة عن روح العصر. وفي هذا السياق أيضا يمكننا التساؤل حول الآليات المنهجية التي طورناها في سياق هذه العلوم الإسلامية، وهل أخذنا بعين الاعتبار مقتضيات الزمان الذي نعيش فيه وما وصلت إليه المناهج الحديثة من فتوح علمية هامة.

وخلاصة الأمر، فإن أزمة هذه العلوم تعود إلى أمرين:

1. الابتعاد عن روح المنهج القرآني وخصوصا في مستويات التفكر والتدبر والتحقق.

2. عدم الارتباط بروح العصر، حيث لم يتم نقل المعرفة الإسلامية إلى مستوى ما وصلت إليه العلوم الموازية لها وهي العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومعلوم أن ما وصلت إليه العلوم الإسلامية في تراثنا من مستوى علمي رفيع ومن عظمة فكرية لا نظير لها، إنما تأتي لها بسبب تشبعها بالمنهج القرآني وتطوير العلماء للمسلمين لقدراتهم العقلية والفكرية وفقا للتوجهات القرآنية التدبرية والتفكرية والتحققية، وكذا بسبب تمكن العلماء المسلمين من روح عصورهم التي عاشوها حتى استطاعوا أن يكونوا في أعلى مستويات الإبداع الفكري في زمانهم، بحيث يبدو غيرهم دونهم بكثير.

ولا سبيل إلى تجديد هذه القدرات الفكرية إلا بالرجوع إلى الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم أمام العقل البشري.

## 3. تجديد العلوم الإسلامية

لقد كتب الكثير عن إشكال التجديد، ولن أردد ما قيل، وحسبي أن أقف عند حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه: "يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها".

وهو حديث بالغ الأهمية في موضوعنا، وقد انشغل دارسو هذا الحديث الشريف بالبحث في أسماء المجددين على رأس كل مائة سنة، وانشغلوا بالبحث في كيفية حساب المائة هل من أولها أو من آخرها. ولست أهتم هنا لا بهذا ولا بذلك، ولكن ما يهمني في الحديث هو لماذا قال الصادق الأمين: "على رأس كل مئة سنة؟" أليس معنى ذلك أن أقصى ما يمكن أن يسمح فيه بترديد الأفكار هو مائة سنة، وأن تجديد المعارف (والدين أصل المعارف كلها) ضرورة لازمة؟ أليس معنى ذلك أن القرآن يقدم جوابا مناسبا لكل عصر، وأن الأصل عند المسلم هو الاجتهاد. والتقليد خروج عن هذا الأصل ولذلك عده كل العلماء مذموما؟ وقد وردت في الحديث كلمتان هامتان هما "يبعث" في أوله و"يجدد" في آخره، فكأن عملية التجديد محاطة بقداسة البعثة مما يعني أنها مستمدة من مشكاة النبوة. أليس العلماء ورثة الأنبياء كما في الحديث الشريف؟

إن هذا الحديث العظيم يؤكد لنا أن "التجديد" أمر طبيعي عند المسلمين، بل هو واجب عندما يمتد الزمان إلى أكثر من مائة سنة. وهو تجديد شامل للدين في النفوس وإعادة لحيوية "البعثة" وهو ضمان لقوة الأمة واستمراريتها وحفظ لمكانتها وشهادتها على الناس.

ثم إن تجديد هذه العلوم ليس معناه تجديدها كلها ضربة واحدة في موعد معلوم، فالتجديد سيرورة متواصلة تتفاوت العلوم فيها، مما يجعل تاريخ المسلمين كله حلقات متداخلة من التجديد المتواصل، ولاشك أن هذا سر من أسرار بقاء هذا الدين منذ ارتضاه الله لنا إلى يوم الدين.

وبناء على هذا نستنتج أن الإنسان المسلم "كائن إبداعي" لا يرضى بالتقليد إلا على سبيل الاضطرار، وإذا اضطر إلى التقليد فإنه يأبى ترديد رأي لا يعرف له دليلا، حتى قال قائلهم "أما مجرد الاقتصار على محض التقليد فلا يرضى به رجل رشيد[1]."

وكفى بذلك تشريفا للإنسان المسلم. ألم نقل في بدء حديثنا إن القرآن الكريم قد حرر العقل البشري من العوائق وفك عنه القيود، فلينطلق في سماء الإبداع الفكري بما يمكن لهذا الدين

(1) الشوكاني «القول المفيد». ص121.

العظيم في النفوس والآفاق.

وإذا تأملنا تاريخ الحضارة الإسلامية وفقا لهذا المنظور ظهر تاريخ جديد لتطور الفكر الإبداعي الإسلامي بصورة مختلفة للتاريخ التقليدي للأفكار. ونحن في أمس الحاجة لبناء مسار هذا العقل العربي الإسلامي بصورة علمية إبداعية لا بالصورة المبتسرة المؤدلجة التي قام بها من زعموا "نقد العقل العربي" وهم بعيدون عن هذه الروح الإبداعية.

وخلاصة القول إن تجديد العلوم الإسلامية مرتبط أشد الارتباط بعودتها إلى المنهاج القرآني، وذلك باتباع خطوات بناء المعرفة القرآنية التي أشرنا إليها سابقا:

- الخطوة التعقلية لاستكشاف الظواهر..
- والخطوة التفكرية لتفسير الآيات والدلائل..
- والخطوة التدبرية لتأويل الأسرار والحكم..
- والخطوة التحققية التجريبية والعملية لتحويل العلم إلى تجربة حية فاعلة.

وهي خطوات متداخلة ومتكاملة في آن واحد، ويحتاج إليها جميعا كل علم من العلوم مهما بدت صبغته نظرية خالصة.

وغني عن البيان أن العلوم الإسلامية في مسارها الطويل وتطورها عبر القرون تتضمن في ذاتها وفي داخلها عناصر تجديدها، وذلك من خلال رسوخ ثلاثة أبعاد أساسية تفتح آفاق الاجتهاد، وهي:

أ. **البعد الآلي البياني**: ذلك أن بناء العلوم الإسلامية على مقتضى الآليات الإنتاجية جعلها طبيعة متطورة بتطور التفكير في هذه الآليات، سواء أكانت هذه الآليات آليات لغوية بيانية أم آليات عقلية استدلالية.

ب. **البعد المقصدي التداولي**: ذلك أن البنية الدلالية والتداولية لمختلف العلوم الإسلامية والقائمة على المقصدية والعناية بالمقاصد دلاليا وتداوليا، بالإضافة إلى ارتباطها بالحكم ونظرها في مآلات الأمور، واعتبارها لما تقتضيه الوقائع من سياقات وأحوال. كل هذا يجعلها قابلة للتجديد بتجدد هذه الاعتبارات. وهذا من الأسرار العظمى لهذه العلوم.

ج. **البعد العملي السلوكي**: وذلك أن ارتباط كل هذه العلوم بكيفيات عمل وبالتطبيقات العملية وانغماسها في المعاني القيمية الأخلاقية، يجعلها مرنة متطورة ومتسعة باتساع التطبيقات والقيم.

هذه الأبعاد الثلاثة الأصيلة في مختلف العلوم الإسلامية هي الضامن لتجددها وتطورها بحسب تغير الزمان والمكان والإنسان. لكن الضامن الأكبر للتجدد والتجديد، والحافز الأبهر على الإبداع ونبذ التقليد هو القرآن الكريم. فما دام هذا الكتاب العظيم في هذه الأمة المباركة فإن آفاق تجددها وآماد تجديد علومها لا تحد.

وأود قبل أن أختم كلامي أن أنبه إلى محظورين ينبغي الاحتراز منهما، وإلا فإن أي تجديد مع الوقوع فيهما والولوغ في آثامهما مهلك ومؤد إلى فساد عظيم يخالف مقاصد القرآن الكريم، ويعارض حتى مقتضيات العقل السليم.

**الأمر الأول**: أن التجديد -كما قال الشيخ أمين الخولي- ليس تبديدا، فليس الإبداع نبذ كل قديم وإهلاك كل تليد، وتسفيها لكل سلف، فالتجديد نظر ذكي يستأنف النظر حيث يجب، ويقطع عن علم ويصل عن بينة ويعيد بناء المعرفة بصورة لا تخل بالأصول.

**والأمر الثاني**: أن التجديد ليس قرين الاستهانة بما أنجزه الأقدمون، فإن داء الاستهانة علامة من كبريات علامات الجهل المتمكن. فشهوة الاختلاف بالتهجم على العلماء السالفين قاتلة، خصوصا عندما يكون النقد لهم على غير أساس من العلم الصحيح، أو على أساس واه من الفهم السقيم لنصوصهم، فوجب على المجدد إجلال المتقدمين وتقدير جهودهم العلمية. هذا وإن مخالفة آرائهم لا تعني التقليل من أقدارهم، فنحن جميعا حلقات متواصلة من تاريخنا العلمي يقدر كل جيل منا الجيل الذي قبله وإن كان يخالفه في اجتهاداته.

# المراجع


- محمد أبو القاسم حاج حمد، «منهجية القرآن المعرفية»، دار الهادي 2003.
- حسن حنفي، «التراث و التجديد»، دار التنوير 1981.
- عبد الوهاب محمود حنايشة، «التفكير وتنميته في ضوء القرآن الكريم»، رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية 2009.
- مصطفى صادق الرافعي، «إعجاز القرآن و البلاغة النبوية»، بيروت: دار الكتاب العربي.
- رشيد رضا، «الوحي المحمدي»، المكتب الإسلامي 1979.
- عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1992.
- طه جابر العلواني، «نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات»،مجلة إسلامية المعرفة عدد 30 سنة 2002.
- طه عبد الرحمان، «العمل الديني وتجديد العقل»، المركز الثقافي العربي 1997. «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي 1994؛ «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، المركز الثقافي العربي 2002؛ «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، المركز الثقافي العربي 2005.
- الشوكاني، «القول المفيد في حكم التقليد، تحقيق»، شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم 2004.
- محمد شريف أحمد، «التجديد الإسلامي في الفقه والفكر»، مجلة إسلامية للمعرفة عدد 35 سنة 2004.
- الطاهر ابن عاشور، «مقاصد الشريعة».
- ابن عطية الأندلسي، «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز».
- أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»؛ «المستصفى».
- عبد الحميد راجح الكردي، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، مكتبة المؤيد.
- عبد الله كنون، «التجديد في الدين مفهوم شرعي محدود»، مجلة دعوة الحق عدد 10 يوليوز 1960.
- مصطفى ناصف، «مسؤولية التأويل»، دار السلام 2004.
- عبد المجيد النجار، «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة»، دار الغرب الإسلامي.
- محمد بن ابراهيم الوزير اليمني، «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، مطبعة المعاهد 1349هـ.

# تجديد علم الكلام
# من منظور فلسفات التأويل
# والعلوم الإنسانية المعاصرة

د. السيد ولد باه
أكاديمي وكاتب موريتاني

## تمهيد: المشهد الكلامي في العصر الحديث

يسود في الساحة الثقافية العربية موقف سلبي واسعا من علم الكلام، تلتقي فيه تيارات واتجاهات من مشارب شتى.

فالفلاسفة منذ العصر الإسلامي الوسيط يعزفون عن المبحث الكلامي، ويرونه عديم الجدوى، ضعيف القاعدة النظرية، فهو مبحث «جدلي»، «خطابي» يعوض لدى العامة النقص في الملكات البرهانية. وأخطر ما في علم الكلام بالنسبة للفلاسفة هو أنه وإن تعلق بالإلهيات، إلا أنه يقحم نظره في المسائل التي يحتكرها الفلاسفة لأنفسهم كالعالم والنفس والجوهر والأعراض...

فالإشكالية التي تطرحها المنزلة الإبستمولوجية لعلم الكلام هو أنه علم على خط الفصل بين الدين والحكمة، ولذا كان لابد أن يصطدم بالفلسفة، على نحو ما يبينه «ابن رشد» بقوله:

«فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح به للجمهور؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهانا عليها... وأما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيه بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان[1].»

---

(1) ابن رشد. «مناهج الأدلة في عقائد الملة». دار الكتب العلمية 2002. ص75.

وعلى الرغم من ما ظهر من بعض المشتغلين العرب المعاصرين بالفلسفة من إعادة اعتبار لعلم الكلام كعلي سامي النشار[1] سابقا وطه عبد الرحمن[2] وأبي يعرب المرزوقي في أيامنا[3]، فإن الصورة السلبية عن المباحث الكلامية لم تتغير نوعيا.

أما المختصون في الدراسات الشرعية، فقد سيطرت عليهم في السنوات الأخيرة النظرة السلفية الموروثة عن قدماء الحنابلة المعروفين برفضهم الشديد للمباحث الكلامية وما تقوم عليه من تأويل في أمور العقيدة: فالدراسات الكلامية انهارت في اغلب الجامعات الإسلامية، وبعضها تحجم عن تدريسها تعللا بما تحدثه من «تشويش» على عقائد الناس.

والتيارات الإسلامية السياسية تعادي المباحث الكلامية، وترى فيها مجرد «ترف فكري» متأثر بالفلسفات والنظريات المستوردة، متجهة إلى إعطاء مفهوم «التوحيد» دلالة نضالية ملتزمة، كما هو المسلك الذي اعتمده سيد قطب في كتابه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته[4].

ومن الجلي أن الخطاب الإسلامي المعاصر استبدل منذ مطلع الستينيات مباحث الكلام بأدبيات الإعجاز العلمي التي اعتبرها اقدر على الدفاع عن الدين والعقيدة، وقد بدا الهندي وحيد الدين خان هذا النهج في كتابه «الإسلام يتحدى»[5].

بل إن المبحث الكلامي ظل الجانب الأضعف في حقل الدراسات الأكاديمية في عالمنا العربي. فبعد المحاولات الأولى التي قام بها احمد أمين[6]، وعبد الرحمن بدوي[7]، وسامي النشار... ضعف الاهتمام بعلم الكلام، ولم يتجدد الاهتمام به إلا في الثمانينات على يد محمد عابد الجابري[8] وحسن حنفي[9] في سياق مشروعيهما الإصلاحي، ولذا فان هذا الاهتمام كان داخلا في مشروع

(1) علي سامي النشار. «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» دار المعارف. (ط 9. 1995).

(2) من أهم كتب طه عبد الرحمن في علم الكلام: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام». المركز الثقافي العربي 2000.

(3) أبو يعرب المرزوقي. «تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منـزلة الكلي». دار الفكر 2001.

(4) سيد قطب. «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». دار الشروق (طبعات عديدة).

(5) وحيد الدين خان. «الإسلام يتحدى». مؤسسة الرسالة (طبعات عديدة).

(6) أحمد أمين. «ضحى الإسلام. ظهر الإسلام». دار الكتب العلمية (ط 2004).

(7) عبد الرحمن بدوي. «مذاهب الإسلاميين». دار العلم للملايين 1971.

(8) محمد عابد الجابري. «تكوين العقل العربي». مركز دراسات الوحدة العربية 1982. «بنية العقل العربي». مركز دراسات الوحدة العربية. 1986.

(9) حسن حنفي. «من العقيدة إلى الثورة». (5 مجلدات) مدبولي 1988.

أوسع لقراءة التراث وإعادة امتلاكه، وليس لأسباب علمية محضة.

والغريب في الأمر، أن الدراسات الكلامية –على عكس ما هو الحال في العالم العربي– أثارت اهتماما واسعا في الجامعات الغربية. فأهم ما كتب في تاريخ الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية في السنوات الأخيرة، صدر باسم أساتذة غربيين بارزين مضراب الألمانيين «ولفريد مادلونغ[1]» و«جوزف فان اس[2]» والإنجليزي «مايكل كوك[3]» والفرنسي «دانيل جيماريه[4]».

## أولا: قراءة في مدارس علم الكلام في العصر الحديث

وقد تحسنت الصورة جزئيا في السنوات القليلة الماضية، نتيجة لبروز مدرستين أكاديميتين متميزتين في المغرب وتونس، أعطتا اهتماما غير مسبوق للمباحث الكلامية من منظور المناهج الإنسانية وفلسفات التأويل المعاصرة.

ففي المغرب ظهرت أعمال علمية رصينة في تاريخ وبنيات الخطاب الكلامي كدراسة سعيد بنسعيد العلوي الرائدة حول الأشعرية[5]، في الوقت الذي بلور «طه عبد الرحمن» خطا منهجيا لدراسة المنهج الكلامي من منظور منطق الحجاج والمناظرة الحديث[6].

وفي تونس، برزت أعمال «أبو يعرب المرزوقي» التي قدم فيها مقاربة جديدة للمباحث الكلامية (تعضدها ثقافة فلسفية استثنائية) انتصر فيها علميا للعقل الكلامي في مقابل الفلاسفة المتأثرين بالمعقول اليوناني[7]، في الوقت الذي نوقش في الجامعة التونسية عدد هام من الرسائل المتميزة تناولت إشكالات ومواضيع شتى من المبحث الكلامي، برزت من بينها أطروحة «محمد بوهلال»

---

(1) Wilfred Ferdinand Madelung:
- "Religious school and sects in medieval Islam" variorum reprints 1985.
- "Religious Trends in Early Islamic Iran" Persian Heritage Foundation 1988.

(2) Van Ess (Josef): Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des Religioesen Denkens Im Fruehen Islam Walter De Gruyter 1992.

(3) Cook (Michael): Early muslim dogma Cambridge university press 1991.

(4) Gimaret (Daniel): la doctrine d AL-ASHARI cerf 1990, Dieu a l image de l home cerf 1997.

(5) سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، 1992.

(6) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، م. س.

(7) المرزوقي، «مفهوم السببية عند الغزالي، منزلة الكلي، إصلاح الفلسفة».

الرائدة حول الغزالي[1]، التي شفعها بأعمال أخرى لا تقل عنها أهمية.

هل يعكس هذا التطور الايجابي في المبحث الأكاديمي إعادة النظر في الموقف السلبي الرائج من علم الكلام؟

يتعين بداية الإقرار إجابة على هذا السؤال، إن هذه الدراسات لم تؤثر تأثيرا يذكر لا في حقل الدراسات الشرعية ولا في التيارات الإسلامية السياسية. فلا تزال محاولات تجديد علم الكلام محدودة، ضعيفة الفاعلية. وللتذكير، نشير إلى أن المحاولة المعاصرة الأولى لتجديد الكلام تمت في نهاية القرن التاسع عشر على يد الإمام محمد عبده الذي أراد في كتابه «رسالة التوحيد[2]» إعطاء معان جديدة للتوحيد والعدل مع البقاء في الحيز الكلامي الوسيط. وفي ثلاثينيات القرن الماضي، ظهرت محاولة «محمد إقبال[3]» التي قدمت تصورات جديدة لبنية المنظور الكلامي لم يكتب لها أي تأثير.

وفي الفترة الراهنة، ظهرت محاولة «حسن حنفي» إعادة بناء علوم العقيدة في عمله الموسوعي الجدلي «من العقيدة إلى الثورة» ذهب فيه إلى محاولة بناء «لاهوت تحرير» إسلامي على غرار «لاهوت التحرير» المسيحي الذي عرفته أمريكا اللاتينية بتأثير من الاتجاهات اليسارية. ولم ترض محاولة حنفي الأكاديميين لما طبعها من سمة نضالية طاغية. في الوقت الذي أثارت نقمة واسعة في أوساط التيارات الإسلامية ذهبت حد التكفير.

ولعل أهم محاولة تمت لتجديد المباحث الكلامية هي مدرسة «الكلام الجديد» الإيرانية التي ظهرت لدى علماء وباحثين مرموقين من نوع «عبد الكريم سروش» و«مصطفى ملكيان» و«مجتهد سيشتري[4]»، وقد أصبح لها بالفعل تأثير واسع في الحوزات والجامعات وفي حركية الإصلاح التي يكثر الحديث عنها حاليا.

(1) محمد بوهلال. «الغيب والشهادة في فكر الغزالي» دار محمد علي للنشر 2003. «العقدي والمعرفي في علم الكلام» سوسة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. 2008.

(2) محمد عبده. "رسالة التوحيد" دار الكتاب العربي. 1966.

(3) محمد إقبال. «تجديد الفكر الديني في الإسلام» لجنة التأليف والنشر. 1968.

(4) راجع: «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين». إعداد: عبد الجبار الرفاعي دار الهادي 2002.

## ثانيا: في أهداف دعاوى تجديد علم الكلام: المدرسة الأركونية نموذجا

إذا كانت الحصيلة -كما ظهر لنا- هزيلة في عالمنا العربي فهل تجديد الكلام هدف مطلوب علميا وإصلاحيا، أم هو ترف فكري لا حاجة إليه وطموح لا طائل يرجى منه؟

لابد من التمييز هنا بين «الكلام الجديد» وبعض الأطروحات السائدة في أعمال من يطلق عليهم «مفكري الإسلام الجدد[1]» الذين برزوا أساسا في سياق المدرسة الأركونية.

فلم يفتأ «محمد أركون» منذ عقود يدعو إلى استبدال «الإسلاميات الأرثوذكسية» بمنهج جديد أطلق عليه تارة مقولة «الإسلاميات المطبقة»، وتارة أخرى «نقد العقل الإسلامي». وعلى الرغم من اختلاف السياق النظري للمقولتين، فإن «أركون» يرادف بين العبارتين، اللتين يعني بهما تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على النص الديني والمدونة التراثية المتفرعة منه[2].

ومن أبرز من تابع أركون في هذا المنحى الكاتب التونسي «عبد الوهاب المؤدب» المقيم في باريس، حيث يدرس في الجامعة ويقدم برنامجا حول الإسلام في القناة الثقافية الإذاعية المتخصصة. أصدر الرجل بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 كتابا بعنوان «مرض الإسلام»[3] (ترجم إلى العربية بعنوان آخر). وقد أصدر كتابا جديدا بالفرنسية يحمل عنوان «الخروج من اللعنة[4]» ادعى فيه تقديم وصفة العلاج من «المرض» الذي يعاني منه الإسلام الذي هو حسب عبارته الجمود والتعصب والعنف والانغلاق.

وقد اعتبر مؤدب أن المدخل لإصلاح اختلالات الثقافة الإسلامية هو «تحطيم صنمية القرآن» الذي ينظر إليه عموم المسلمين بصفته كلام الله المباشر، مما يحول بينهم مع إخضاعه للنظرة النقدية الصارمة والتحليل التاريخي النسبي على غرار ما حدث بالنسبة للنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية.

---

(1) Benzine Rachid: les nouveaux penseurs de islam Albin, Michel 2004.

(2) محمد أركون. «الفكر الإسلامي: قراءة علمية مركز الإنماء القومي. 1987. «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». مركز الإنماء القومي 1986. «قضايا في نقد العقل الديني». دار الطليعة 1998. «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر». دار الساقي (ط2 1995). «القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» دار الطليعة 2001.
Humanisme et islam vrin 2006.

(3) Meddeb (Abdelwahab): la maladie de l islam seuil 2002.

(4) sortir de la malédiction: l islam entre civilisation et barbarie seuil 2009.

ويذهب مؤدب إلى المطالبة بإعادة الاعتبار لموقف المعتزلة القائل بخلق القرآن الذي رأى أنه يفتح الطريق أمام نزع القداسة عن الكتاب الكريم، الذي يصبح نصا موحى إلهيا عبر وساطة بشرية.

لقد أصبحت هذه الأطروحة مرتكز مشروع «إصلاحي» شامل لأوضاع المسلمين لدى قطاع واسع من الكتاب الذين طرحوا فكرة «إسلام أنوار» مقابل «الإسلام الأصولي المتطرف». ويمكن أن نذكر من هؤلاء الذين خرجوا في الغالب من العباءة الأركونية عبد المجيد الشرفي ومالك شبل ورشيد بنزين... (أغلبهم أصدر أعماله باللغات الأوروبية وخصوصا الفرنسية).

وإذا كان توظيف الاعتزال كمدرسة عقلانية ليس بالجديد في الفكر العربي المعاصر، فإن التركيز على القول بخلق القرآن من منظور كونه يسمح برفع غطاء القداسة عن النص المقدس ينم عن قراءة مغلوطة وتوظيف سطحي وغير مبرر لموقف كلامي في سياقات إيديولوجية آنية لا علاقة له به. وسواء تبنينا القول الاعتزالي أو الرؤية الأشعرية التي تفصل بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث (كما هو واضح لدى الجويني)، فإن تطبيق المناهج التأويلية والمقاربات العلمية على النص القرآني لم يكن أبدا محظورا في الإسلام قديما أو حديثا، سواء تعلق الأمر بعلوم البيان والبلاغة والنحو سابقا أو بالعلوم الإنسانية المعاصرة؛ إذ الأمر لا يتعلق بالنص في ذاته وإنما بالأفهام البشرية له غير المقدسة.

أما الدراسات النقدية فقد بدأت في الفيلولوجيا الاستشراقية القديمة (كتيودور نولدكة في تاريخه للقرآن) ووصلت مداها لدى تيار المراجعين الجدد (من أبرزهم مايكل كوك وباتريسيا كرون وكريستوف لكسمونبرغ)[1] ولم تتجاوز هذه الأعمال حد الافتراضات الاستشراقية القديمة ولو أضيفت إليها نكهة تفكيكية براقة لم تزدها رصانة ودقة كما يقر أهل الاختصاص المتعمقين.

(1) الكتاب الرئيسي لمدرسة المراجعين الجدد هو:
Michael Cook, Patricia Crone: Hagarism: The Making of the Islamic World Cambridge University press 1980.

## ثالثا: في نقد الخلفيات المؤسسة للفكر الكلامي الجديد

وحاصل الأمر أن المشروع الإصلاحي المرتقب لن يتحقق بالرجوع إلى الإشكالات الكلامية القديمة، أو عن طريق تطبيقات العلوم الإنسانية التي لم يعد ينظر إليها كمناهج يقينية موضوعية على غرار العلوم التجريبية، بل هي معارف تأويلية يمتزج فيها الدارس بالظاهرة المدروسة والذات بالموضوع.

وغني عن البيان أن الشرط الأول للتصدر للإصلاح المنشود هو أن يكون من الأرضية الداخلية، حتى لو كان من المشروع توظيف المفاهيم والنظريات الحديثة في تجديد الهوية السردية للمسلمين (حسب عبارة ريكور). ولدينا أمثلة على محاولات من هذا النوع كمحاولات العالم والفيلسوف الباكستاني فضل الرحمن والمفكر الإيراني المتمرد عبد الكريم سروش والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، بغض النظر عن مدى قبولنا لأفكارهم التي تعبر عن نفس تجديدي أصيل وجريء.

إن تحويل ساحة المعركة إلى القرآن الكريم رهان خاسر دينيا ومعرفيا واستراتيجيا، فالمناهج التفكيكية لا قدرة لها على تقويض الثقة الإيمانية التي اعتبرها رائد التفكيكية جاك دريدا مرتكز المعقولية وخلفية التواصل اللغوي. ولا شك أن النـزعة الكلامية الجديدة تعكس في ما وراء خطابها المتعالم عجزا جليا عن انجاز شعار التجديد والإصلاح الذي ترفعه.

والمشكل المنهجي الكبير الذي تطرحه مقاربة هذا الصنف من «المتكلمين الجدد» هو افتراض القطيعة بين النص موضوع الدرس (النص الديني) ومناهج التأويل المطبقة عليه (العلوم الإنسانية النابذة للمسلمات الغيبية والسرديات الخارقة).

فهذا الحكم لا يستقيم لسببين رئيسيين، يتعلق أولهما بالتداخل النظري والقيمي بين النص الديني والعدة التأويلية التي تتناوله، ويتعلق ثانيهما بطبيعة المناهج التأويلية ذاتها التي يحملها «أركون» مضامين تعبوية بحيث تكون بديلا عن النص الديني نفسه.

أما العامل الأول، فيبدو بارزا في مسار الفلسفة الغربية التي كانت في كامل محطاتها صياغات عقلانية للمواقف اللاهوتية.

فمبدأ الذاتية الذي هو أرضية الحداثة الغربية يرجع بوضوح للتقليد اللاهوتي المسيحي، على الرغم من الصورة السائدة بأن فلسفة ديكارت شكلت قطيعة مع الميتافيزيقا الوسيطة. ذلك أن

لاهوت التجسد: (أي تجسد الرب في شخص المسيح) يؤول بداهة إلى الاستبطان وتحويل الفكر إلى دائرة الوعي المتمحور حول نفسه. فنموذج الحقيقة كتطابق بين الوعي والموضوع لا يفهم خارج هذا التأسيس اللاهوتي، كما أن هذا التطابق كما أدرك ديكارت نفسه يقتضي ضمانة إلهية دائمة.

ولا يشذ التصور الكانطي عن هذا المنطلق، باعتباره أناط مبدأ الحرية بالمنظور اللاهوتي، واعتبر الدين شرطا للقول بأهلية الإنسان وقدرته على الفعل. فهو مرجعية الأخلاق (الاستعداد للخير)، والمطلوب من الفلسفة هو الترجمة العقلانية للقيم الدينية المطلقة (مشروع كتابه الدين في حدود العقل وحده).

أما فلسفة «هيغل» فليست سوى صياغة نظرية للتثليث المسيحي، وطلبا لتناسب العقل الذاتي المجرد مع الروح المطلق. ويقر هيغل بهذه الحقيقة،مصرحا بان كل فلسفته هي تطبيق موضوعي للروح المسيحية.

أما الفلسفات الإلحادية فتندرج في السياق ذاته سلبا، فهي إما محاولة لاستكمال حركية للاهوت المسيحي (استبدال الإله الأعلى بالإنسان الكامل) كما هو الشأن لدى«فيورباخ»والفلسفات الوجودية، أو بحثا عن لاهوت بديل طلبا للكمال الإلهي برفض صورة الإله الإنسان كما لدى «نيتشه» مثلا.

وأما «فلسفات الاختلاف» الرافضة للمقاييس الذاتية فقد صدرت كما هو جلي في كتابات «إمانويل لفيناس» وخفي في أعمال «جاك دريدا» عن خلفية لاهوتية يهودية، تنعكس في مقولات التبعثر والشتات والتيه، وفي خط «اللاهوت السلبي» المهيمن على التصوف اليهودي.

ولا يعني هذا القول أن التقليد الفلسفي الحديث والمعاصر داخل في باب اللاهوت أو هو من الدس الديني المقصود، وإنما أردنا التنبيه إلى التداخل الكثيف بين المبحثين اللاهوتي والفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، بغض النظر عن موقف الفلاسفة من الدين أو من انتماءاتهم الدينية.

أما العامل الثاني المتعلق بمناهج التأويل نفسها، فيمكن القول أن العلوم الإنسانية نبذت بقوة الوهم الوضعي الذي طبعها في بداياتها، ولم تعد تدعي مطلقا القدرة على بناء نماذج موضوعية علمية في دراسة الظاهرة الدينية على غرار الظواهر الطبيعية.

فهذه العلوم باعتبار كونها «معارف تاريخية – تأويلية» (حسب عبارة هابرماس) تنغرس في الأرضية التأويلية التي تستمد منها المقولات والمفاهيم التي تسعى لتطبيقها على هذه الأرضية، وتلك هي المعادلة التي أطلق عليها «هايدغر» عبارة «الدور التأويلي».

والملاحظ إجمالا أن المناهج التأويلية المعاصرة تأرجحت بين مسلكين متمايزين:

- هرمنوطيقا تستقصي داخل النص المسافة التي تفصلنا عنه عبر وسائط اللغة والتاريخ، فتقف عند السياقات الأصلية وتبرزها في تاريخيتها واختلافها (شلرماخر ودلتاي).
- هرمنوطيقا تنطلق من انتماء المؤول إلى العالم الذي يخضعه للتأويل؛ أي إلى السؤال الذي يطرحه النص والى سياقه العقدي والثقافي (غدامير وهايدغر).

فإذا كان المسلك الأول مفيد منهجيا في تحريرنا من سلطة التأويلات السابقة، وضروري لإبراز تاريخية المفاهيم والأفكار وسياقات تلقيها وانتقالها، إلا أنه يقوم على وهم لابد من التحرر منه هو وهم النص المغلق المفصول عن القارئ؛ فالقارئ ليس مجرد متلق مستقبل، بل يشارك في إنتاج الدلالة والمعنى. وكما يبين الفيلسوف الفرنسي الكبير «بول ريكور» يفضي فعل التأويل إلى الفعل: لأنه يقتضي تخيل العوالم الممكنة التي يختزنها النص. فليس التأويل، إذن، استرجاعا للعالم المفقود، وانما استقصاء للآفاق التي يفتتحها النص. وهذا البعد هو الذي يطلق عليه ريكور المحور «الشعري» أو الإنشائي poétique، في مقابل البعدين النقدي والأنطولوجي.

من هذه المنطلقات، ندرك أن خطأ النظريات التأويلية النقدية التي برزت في الفكر العربي من أجل قراءة النص الإسلامي أصلا وتراثا، اكتفت في الغالب بالمستوى النقدي وبنت عليه نتائج راديكالية لا مبرر لها، عاجزة عن إبداع تأويلات ثرية من شانها تجديد الدين وتوظيف الإمكانات الخصبة في التراث.

لقد عجز مفكرونا عن ما نجح فيه فلاسفة الغرب ومفكروه، الذين استثمروا الآفاق الرحبة للنص اللاهوتي، دون حاجة إلى تبرير هذا التوظيف، ومع احترام شروط التفلسف الإشكالية والتصورية.

فالفيلسوف اليهودي المعروف "لفيناس" استطاع أن يجد في النص التلمودي المليء بالخرافة والتعصب ما يبني عليه أخلاقية الاختلاف التي أرادها بديلا لذاتية الحداثة المتمحورة حول نفسها.

والفيلسوف الايطالي "جاني فاتيمو" وجد في تحطيم "نيتشه" للميتافيزيقا سبيلا لتجديد المسيحية بعد أن انهارت العقيدة الفلسفية المنافسة لها.

ومن هنا تتدرج محاولة الفيلسوف الفرنسي المسلم "عبد النور بدار" في كتابه الأخير "الإسلام دون استسلام[1]»، الذي يبين فيه أن النص الإسلامي يؤسس ميتافيزيقيا وتأويليا لدين انعتاق وتحرر من خلال فكرة «الاستخلاف» التي لما تستوعب آفاقها الدلالية الرحبة بعد. فإذا كان بعض علماء الأنثروبولوجيا والتاريخ الأوروبيين، قد لمسوا في فكرة التجسد المسيحية منطلقا للتصورات العلمانية، مما حدا بهم إلى القول: «إن المسيحية هي ديانة الخروج من الدين» (مارسيل غوشيه)، فإن الإسلام وضع بفكرة خلافة الإنسان لله أساسا مكينا لحرية الإنسان ورشده، باعتبار أن الخليفة يحل محل مستخلفه في تسيير الطبيعة والوجود الإنساني بحرية ومسؤولية. إنه المعنى الذي أدركه الصوفية وفلاسفة الإشراق في نظرتهم للإنسان كمرآة للألوهية، وتأكيدهم أن لا طريق للحق إلا بواسطة الخلق.

والفرق بين مسار الخروج من الدين في المسيحية ومسار الاستخلاف في الإسلام (وما يرتبط به من حدث ختم النبوءة) هو أن الأول أفضى إلى تحويل الإنسان إلى مركز الإلوهية (مما هو متضمن بالقوة في فكرة التجسد)، في حين يمكن بناء مقاربة إسلامية منسجمة للحرية والرشد الإنساني من منظور وفاء الخليفة للمستخلف. إنه وفاء يتحقق عبر مسلكين رئيسيين: الذكر والاستذكار محورا للعبادة، والتأويل المتجدد بقراءة النص التركة الذي لا يجوز أن ننظر إليه كسقف مقيد، وإنما كآيات رحبة للتدبر وكشريعة (بمعنى طريق) نسير وفق مقاصدها وموجهاتها. وقد أحسن الصوفية الأوائل بقولهم «إن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

(1) Abdennour Bidar: l' islam sans soumission Albin Michel 2008.

# من أجل صياغة جديدة لعلم التـوحـيـد[1]

د. عبد الرحمن العمراني
كلية الآداب - مراكش

## توطئة

بدأ اهتمامي بـ"علم التوحيد[2]" منذ أسند إلي تدريسه في الموسم الجامعي 1990-1991م، واستمر ذلك بضع سنوات حاولت خلالها التعمق في مباحثه، وكان مما سجلته من أسئلة هذا السؤال: هل تحتمل قضايا التوحيد أن تكون محل اختلاف المسلمين وتنازعهم؟ لقد تأملت ما عالجه المتقدمون من مباحث هذا العلم، فظهر لي أن اختلافهم فيها طارئ، لم يكن في عصر القدوة والاستبصار، وأن أهل الكلام حين تأصيل مذاهبهم برعوا حقا في النظر وأسلوب الجدل لنصرة آرائهم، لكن من انتصر منهم على من؟ وماذا حققوا للتوحيد ومن أجل التوحيد؟

لقد انشغل بعضهم ببعض مدة طويلة أنتجوا خلالها مباحث في الغيب لم يسلم رأي فريق فيها من نقد فريق آخر، وتم استصحاب معاركهم لمقررات الفكر الإسلامي، ومادة علم التوحيد، وكلها ملأى بقولهم: فإن قالوا قلنا، تترك الدارس حائرا بين الآراء، لا يخرج منها بشيء يجزم به قلبه، ويعتقد يقينيته. وهو ما دفعني إلى التفكير في صياغة جديدة لعلم التوحيد، صياغة تهذيبية تجعل مباحثه اسما على مسماها، وتحقق مقاصده. وهو موضوع هذا العرض الذي هيأته للمشاركة به في ندوة الرابطة المحمدية للعلماء، في موضوع: «العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟» سنة (1431هـ/2010م)، بمدينة أكادير. وأقدم له بسبع مقدمات ينبني عليها:

---

(1) يراد بعلم التوحيد العلم الذي يبحث في جملة من القضايا التي يجزم بها المرء عن دليل يزيل كل لبس.

(2) ذكر الإمام محمد عبده أن هذا العلم «يسمى علم الكلام» ينظر رسالة التوحيد. ص21.

## أولا: مقدمات أساسية من أجل صياغة جديدة لعلم التوحيد

إحداها: أن العقيدة أساس متين ووحيد[1] لتوحد قلوب الناس؛ فقد كانوا قبل البعثة أعداء متنازعين، فلما بعث الله رسوله محمدا ﷺ بالحق توحدت قلوبهم، وصاروا على وفاق نظري كبير، واتفاق عملي راق، يؤكده قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا، ولا تفرقوا، واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا﴾ (آل عمران: 103). وقوله: ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾ (الأنفال: 64) فارتبط بعضهم ببعض، وصاروا يدا واحدة رغم اختلاف ألسنتهم وألوانهم؛ أبو بكر الصديق وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي وغيرهم من المسلمين تجمعهم كلمة لا إله إلا الله، محمد رسول الله ﷺ.

والثانية: أن عصر النبوة طبعه استقرار في التصور العقدي، وذلك راجع إلى عدم خوضهم في أمور الغيب سؤالا ومناقشة امتثالا لتوجيه رسول الله ﷺ في ذلك ونهيه عن التنطع بقوله: «هلك المتنطعون[2]»[3]. وقوله: «ذروني ما تركتكم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم[4] واختلافهم على أنبيائهم[5].»

وقد ثبت أنهم كانوا يتحرجون من سؤاله -عليه الصلاة والسلام- عما لا ينبني عليه عمل، وكان يعجبهم أن يأتي الأعرابي يسأله فيجيبه وهم يسمعون[6]، وثبت التزامهم بظاهر ما جاء به الوحي في قضايا التوحيد من دون تعمق في البحث عنها ولا تحكيم عقل لتصورها أو خيال.. يفيد

---

(1) يمكن أن يتوحد الناس على مصالح ومشاريع تجمعهم. لكن سرعان ما يتفرقون بذهاب تلك المصالح أو انتهاء تلك المشاريع. بينما العقيدة الصحيحة حين تستقر في القلوب لا تتقهقر مع الزمن. من أجل ذلك استحقت أن تكون الأساس في توحيد الناس.

(2) المتنطع هو الذي يدقق نظره في الفروق البعيدة. أو الذي يبحث فيما لا يعنيه.

(3) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب العلم وأبو داود في كتاب السنة.

(4) مما يدل على نهيه -عليه الصلاة والسلام- عن كثرة السؤال قوله فيما أخرجه مسلم: «لا يزال الناس يسألون حتى يقال: هذا الله خلق الخلق. فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله».

(5) صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الإيمان. وسنن الترمذي: كتاب الإيمان.

(6) يدل على هذا ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك قال نهينا أن نسأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع..» صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الإيمان. وأيضا ما رواه الترمذي عن أنس قال كنا نتمنى أن يأتي الأعرابي العاقل. فيسأل النبي -صلى الله عليه وسلم- ونحن عنده... سنن الترمذي: كتاب الزكاة.

هذا، مثلا، ما رواه الإمام مسلم عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال في القدر[1] بالبصرة معبد الجهني[2]؛ فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي: أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلي فقلت: أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقرفون[3] العلم، وذكر من شأنهم وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف[4] فقال: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برءاء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر: لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر ثم قال: حدثني أبي عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: صدقت الحديث[5]». هكذا حسم ابن عمر المسألة في ضرورة الاعتقاد الجازم بجميع أركان الإيمان ومنها القدر بإثباته واعتقاد «أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم[6]، على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى[7].»

لقد اقتدوا برسول الله ﷺ في الإيمان، فآمنوا بجميع ما أخبر به في كتابه ومنها صفاته تعالى التي وصف بها نفسه أنها الحق، فأثبتوا ما أثبته لنفسه، وأجروها كما وردت. ولم يكونوا يسألونه

(1) أي أول من قال بنفي القدر.

(2) هو معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني. كان ممن ثار مع ابن الأشعث. قتله الحجاج سنة 80هـ (ترجمته في السير: ج4/185)

(3) أي يتتبعونه وقيل يجمعونه كما ورد في شرح صحيح مسلم للنووي.

(4) أي مستأنف لم يسبق به قدر ولا علم من الله تعالى. وإنما يعلمه بعد وقوعه.

(5) صحيح مسلم بشرح النووي.

(6) وهذا ما أنكرته القدرية و«زعمت أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم يتقدم علمه سبحانه وتعالى بها. وأنها مستأنفة العلم أي إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها».

(7) شرح النووي على صحيح مسلم: شرح الحديث رقم 93. ج1/101.

-عليه السلام- مثلا عن أمور الغيب ولكن سألوه عن الخمر والميسر واليتامى والمحيض والأهلة والأنفال.. وغيرها من الأمور العملية. ولهذا خلا عهد النبوة من البحث في الغيبيات، وظهر أن منهج الصحابة في التعامل معها هو حمل نصوصها على ما يفيده ظاهرها ويدل عليه مدلولها، ولم يلجأوا للتأويل ولا دعوا إليه. وهذا يفيد أن الاختلاف فيها طارئ اشتهر مع اختلاط المسلمين بغيرهم من أصحاب المعتقدات المنحرفة في حقيقة الإيمان والنبوة..

والثالثة: أن قضايا التوحيد قضايا غيبية وهي الألوهية والنبوة والمعاد؛ تتعلق بصفات الله -عز وجل- وأفعاله وتصوره سبحانه للموجودات ووظيفتها التي خلقها من أجلها، ومصيرها بعد أداء وظيفتها، وحقيقة اليوم الآخر وما يرتبط به من جنة ونار... وهي قضايا لا يعرف العقل شيئا عن حقيقتها وكيفيتها فكان في حاجة إلى الوحي. ثم إنها ليست قضايا ظنية يكفي فيها الظن الغالب ولكنها قضايا يقينية يجزم بها من يعتقدها، ولابد فيها من أدلة وبراهين قاطعة نقلية وعقلية وحسية ولا مجال فيها للتقليد.

ولقد ضرب الله في كتابه الأمثال لتقرير مثل هذه القضايا ومتعلقاتها فاستدل على النشأة الآخرة، مثلا، بحصول النشأة الأولى، وعلى حصول البعث بإحياء الأرض الميتة بعد ارتوائها... قال ابن تيمية: «وكل واحد من وحدانية الربوبية والإلهية، وإن كان معلوما بالفطرة الضرورية البديهية، وبالشرعية النبوية الإلهية فهو أيضا معلوم بالأمثال المضروبة التي هي المقاييس العقلية...[1].» وذلك لتنبيه العقل على إمكان وجودها.

والرابعة: أنه بالنظر لخطورة الجهل بقضايا التوحيد يكون «محالا أن يدع الله سبحانه وتعالى أهم ما خلق له الخلق، وأرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب، ونصبت عليه القبلة، وأسست عليه الملة -وهو باب الإيمان به ومعرفته ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله- ملتبسا مشتبها حقه بباطله، والحق في إخراجه عن ظاهره. وكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه، مبين له بأكمل البيان، موضح له غاية الإيضاح مع شدة النفوس إلى معرفته، ومع كونه أفضل ما اكتسبته النفوس، وأجل ما حصلته القلوب[2].»

والخامسة: أن التدين فطرة في الإنسان بغض النظر عن كونه صحيحا أو باطلا، وبالنسبة

---

(1) مجموعة الفتاوى: ج2/37.

(2) ابن القيم. «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»ج-1/157 158.

للمسلم فإن قلبه لا يحيى إلا بمعرفة ربه، ويأتي من الأعمال ما يقربه إليه، ولهذا سمي علم التوحيد بالفقه الأكبر لحصول صاحبه على الأصل الفقهي الذي يقرر حقيقة الإنسان ويرفعه إلى مقام سيادته على سائر الكائنات، ويكون مع ذلك مكلفا بالاستخلاف في الأرض وإعمارها. إنه كالرضيع لا يسكن ولا يقطع بكاءه إلا إذا أسند صدره لصدر أمه وضمته إليه، فكذلك العبد لا يسعد إلا إذا دخل في رحاب العبودية وطاعة أمر ربه، وأما إذا تمرد فلن يرى إلا التعاسة لقوله تعالى: ﴿فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ (طه: 121-122).

**والسادسة:** أن أشهر المتكلمين بعد أن قضوا جل عمرهم في البحث في قضايا التوحيد استسلموا لتصور المتقدمين، وخروا خاضعين لمنهجهم في فهمها، وأعلنوا تبرؤهم مما كانوا يتصورون، ونادوا بذلك، ومنهم:

1. **الإمام الجويني (توفي 478هـ)**

ذكر ابن تيمية عنه أنه «ترك ما كان ينتحله ويقرره، واختار مذهب السلف. وكان يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به[1].» وأيضا ذكر أنه قال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت فيما نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني. وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي[2].»

2. **الإمام أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ)**

أورد ابن تيمية أن أبا حامد الغزالي «مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه (...) ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف والحيرة ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الحديث، وصنف «إلجام العوام عن علم الكلام[3]». وقد صرح بهذا الأمر الغزالي بقوله: «لم يكن الكلام في حقي كافيا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا، لم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق[4].»

---

(1) ابن تيمية. «نقض المنطق». ص61.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المنقذ من الضلال. ص60.

3. أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (توفي 606هـ)

نقل ابن تيمية عنه قوله: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: اقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: 4)، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه﴾ (فاطر: 10)، وأقرأ في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: 9)، ﴿ولا يحيطون به علما﴾ (طه: 107)، ﴿هل تعلم له سميا﴾ (مريم: 65).

ثم قال: «ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي». وأنه كان يتمثل كثيرا:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[1].»

لاشك أن هذه الإقرارات من هؤلاء المتكلمين الذين أفنوا عمرهم في الكلام: وصايا لمن يريد البحث في علم التوحيد أن لا يعيد الخوض فيما خاضوا فيه، فيجتر ما دونوه، فإنهم لم يصلوا لشيء يعتبر، وقد صرحوا بذلك، والعاقل من يعتبر بغيره.

**والسابعة**: أن تدريس علم التوحيد بالصورة التي هو عليها اليوم لا يحقق ثمرته في بناء الشخصية المسلمة، والتحفيز على العمل، وتحقيق الأخوة الإسلامية، وانحصر دوره في اجترار ما قاله أهل الكلام، فانطبق عليه قول ابن خلدون: «إن علم الكلام قد استنفد أغراضه».

هذه سبع مقدمات جاءت بين يدي الدعوة إلى صياغة جديدة لعلم التوحيد صياغة تهدف إلى تحقيق التدين به عن طريق تثبيت الإيمان وجعله المنطلق في الفكر والسلوك، وذلك يقتضي ما يأتي:

## ثانيا: مقتضيات تجديد علم التوحيد

أ. أخذ قضايا التوحيد من مصادرها الأولى وهي القرآن والسنة وما أجمع عليه الصحابة، وإبعادها عن تمحلات الفلاسفة وتأويلات المتكلمين التي أخرجت النصوص عن معناها. ويستعان بفهم الأئمة الكبار؛ لأن فهمهم منقول موثوق بالصحابة وبالمعاني

(1) المصدر نفسه.

التي تداولوها، وهي أسلم من كل بدعة، وأبعد عن التنظير الذي ليس وراءه عمل: فقد كان منهجهم الإيمان بجميع ما جاء عن الله وصح عن رسوله ﷺ والتوقف فيما لا مجال لإدراك حقيقته بالعقل وعدم اللجوء للتأويل، لا لأنهم لا يحسنون الجدل، ولا لأنهم لا يعرفون غرائب اللغة والمجازات؛ ولكنهم أحجموا عنه لعدم إفضائه إلى نتيجة عملية. ولذلك خف عليهم الإيمان بقضايا الغيب كلها[1]. يظهر هذا من جواب جعفر بن أبي طالب عن تهمة مندوبي قريش إلى النجاشي؛ عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص عند النجاشي أن المسلمين يطعنون في عيسى –عليه السلام–. روى الإمام أحمد عن أم سلمة –رضي الله عنها– قالت: «قال: تعني عبدالله: والله لأخبرنه: تعني النجاشي، أنهم يزعمون أن عيسى ابن مريم عبد. قالت: ثم غدا عليه الغد فقال له: أيها الملك إنهم يقولون في عيسى ابن مريم قولا عظيما فأرسل إليهم فاسألهم عما يقولون فيه. قالت: فأرسل إليهم يسألهم عنه. قالت: ولم ينزل بنا مثله، فاجتمع القوم فقال بعضهم لبعض: ماذا تقولون في عيسى إذا سألكم عنه؟ قالوا: نقول والله فيه ما قال الله وما جاء به نبينا كائنا في ذلك ما هو كائن، فلما دخلوا عليه قال لهم: ما تقولون في عيسى ابن مريم؟ فقال له جعفر بن أبي طالب: نقول فيه الذي جاء به نبينا هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول. قالت: فضرب النجاشي يده إلى الأرض فأخذ منها عودا ثم قال: ما عدا عيسى ابن مريم ما قلت هذا العود[2].» هكذا أجاب جعفر بن أبي طالب في قضية غيبية بما ورد في كتاب الله، ولم يزد عليه شيئا، مصدقا بما جاء فيه، معتقدا أنه الحق.

ب. تنقية قضايا التوحيد مما علق بها من آراء متكلمين غير متخصصين، –أخضعوا كل ما يعارض ما عندهم للتأويل، وجعلوا النصوص تابعة لأفهامهم– وكذا من مواضيع تاريخية

---

(1) لقد كان دأب الصحابة تصديق ما أخبر به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيما لا تدركه العقول. وعلى منهجهم سار تابعوهم. والأمثلة التي تدل على هذه كثيرة نذكر منها ما ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها التفتت إليه البقرة. فقالت: إني لم أخلق لهذا ولكني إنما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تعجبا وفزعا أبقرة تكلم. فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: فإني أؤمن به وأبو بكر وعمر. قال أبو هريرة قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: بينا راع في غنمه عدا عليه الذئب فأخذ منها شاة فطلبه الراعي حتى استنقذها منه فالتفت إليه الذئب. فقال له: من لها يوم السبع يوم ليس لها راع غيري. فقال الناس: سبحان الله فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: فإني أؤمن بذلك أنا وأبو بكر وعمر: يظهر من هذا الحديث تعجب الناس من صحة ما ورد فيه. ولكن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أخبرهم بأن أبا بكر وعمر بن الخطاب على يقين مما قاله. وكذلك حصل من أبي بكر الصديق في حديث الإسراء. فقد اشتهر قوله لمن أخبره به: «فاشهد لئن كان قال ذلك لقد صدق». فسبق تصديقه بالخبر السؤال عن إمكان وقوعه.

وكذلك ورد عن الزهري حين سئل عن معنى قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ليس منا من شق الجيوب» وخبره في كتاب التوحيد من صحيح البخاري. فقال: «من الله العلم، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم».

(2) المسند: رقم الحديث 1649. مسند أهل البيت.

ارتبطت بزمانها نحو قضية خلق القرآن والمفاضلة بين الرسل وصفة المعاد.. إن رسول الله ﷺ لم يشتغل في تثبيت قضايا الغيب بالتفصيل فيها؛ فلم يتحدث عن الكلام النفسي، ولا عن الجوهر أو العرض كما لجأ إلى ذلك أهل الكلام. قال ابن قتيبة: «ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة لا يدرك بالطفرة والتولد والعرض والجوهر والكيفية والكمية والإينية[1].»

ج. كتابة قضايا التوحيد وتقديمها بطريقة مبسطة خالية من التعقيدات الكلامية نحو التمييز بين الصفات المعنوية وصفات المعاني عند بعض الأشاعرة، وكذا التعقيدات الجدلية نحو قضية الطفرة عند المعتزلة وقضية الأحوال عند الجبائي... وإن اعتماد البساطة في تدريس قضايا التوحيد يتأسس على منهج رسول الله ﷺ في اعتبارها. ويدل عليه ما رواه أبو داود عن معاوية بن الحكم السلمي قال، قلت: يا رسول الله جارية لي صككتها صكة، فعظم ذلك على رسول الله ﷺ فقلت: أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها. قال: فجئت بها. قال: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة[2].»

د. تقديم قضايا التوحيد بطريقة يتم بها إقناع من لا يكون مقتنعا بها، وإفهام من يغيب عنه الوعي بأبعادها الحقيقية، وذلك باعتماد جميع وسائل الإقناع المتاحة التي تراعي حال المخاطب. وبهذا يمكن أن يتصدى الفكر العقدي لكل الشبه أو التشكيكات والأفكار الشاذة التي تخرج من الداخل أو تأتي من الخارج، ويستأنف دوره الحيوي في المشاركة في علاج مشكلات الناس الراهنة، ويثبت أن غرضه مستمر مع استمرار وجود الإنسان.

هـ. تقديم الأسس العقدية على أنه بدونها لا يصح التدين، ويحصل هذا بإظهار الأبعاد العملية لحقائقها، وبذلك تخرج قضايا التوحيد عن أن تكون قضايا صورية يلزم المسلم تصديقها، وأما سلوكه فلا يدخل في البناء العقدي. ولقد سبق إلى القول بهذا أبو الحسن الأشعري من المتكلمين والفارابي (توفي 339هـ) من الفلاسفة؛ فأما أبو الحسن فقد أدرج إلى المباحث العقدية في كتابه «مقالات الإسلاميين» مباحث عملية، وأما الفارابي فقد عرف علم الكلام بقوله: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة

(1) تأويل مختلف الحديث. ص13.

(2) سنن أبي داود. كتاب الأيمان والنذور.

التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1].» ويبدو أنه يريد بالآراء قضايا التوحيد وبالأفعال قضايا الشريعة.

وهذا هو المقترح أن يوضع حد للانفصال المتوارث بين السلوك البشري والمرجعية العقدية، باستحضار أصول التوحيد واستصحابها في كل المسائل العملية؛ فيتم مثلا توضيح حرمة الربا ببيان مضارها الاقتصادية وسوء عاقبة من يتعامل بها، وكذلك الأمر بالنسبة لحرمة الزنا والخمر وغيرها من المحرمات التي ينبغي أن يتدخل فيها علم التوحيد لمعالجتها لا من حيث تفاصيلها الفقهية، ولكن من حيث بيان خطورتها في هدم رباط العبودية وذلك لأن العمل داخل في الإيمان، وقد جعل الله تعالى أعمال الجوارح مصداقاً لما في القلوب بقوله سبحانه: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ (آل عمران: 31). وقوله: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة: 176).

وأحسب أن تدريس علم التوحيد بهذه الصورة يتحقق به مجموعة أمور منها:

- تعلم حقيقة التوكل، فيسلم المرء وجهه وقلبه لله وحده، وفي ذلك حفظ قلبه من الهواجس والتردد والتخوفات، وفي ذلك صحة قلبه وسلامته من البوائق كالطيرة والشعوذة والسحر التي تفسد على الناس قلوبهم وعقولهم.

- التحفيز على العمل في إطار الفضائل، ذلك أن من تيقن أن عمله لا يضيع، وأنه مجازى على كل صغيرة محاسب عليها؛ لا شك أنه سيغطي ويضحي، وأما من لا يرى على عمله جزاء فلا يندفع إلى عمل إلا لضرورة، ويقوم به متكاسلا.

- معرفة الإنسان موقعه الصحيح في الكون، فينسجم مع كل المخلوقات، ويكون صالحا لا يعتدي ولا يظلم. ومن لم تصح عقيدته يضر ولا ينفع ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾ (البقرة: 203).

(1) إحصاء العلوم ص131.

# فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري:
# الأزمة ومقدمات الحل

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي الإسلامي- جامعة القاهرة

## مقدمة

من الأهمية بمكان أن نؤكد أن الفتاوى نوعان: نوع يهتم بفتاوى الأعيان والأفراد، ونوع آخر يهتم بفتاوى الأمة والمجتمعات. وللفتوى أصول عامة مشتركة بنوعيها؛ كما لكل منها أصول تخصها، وعلوم الفتوى من أجل العلوم؛ إذ هي توقيع عن رب العالمين كما يشير إلى ذلك الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين...».

وفي إطار التعقد والتمدد والتجدد الذي أصاب واقع الفتوى خاصة فيما يرتبط بالأمة وقضاياها الكلية والإستراتيجية والحضارية، فإن الأمر في حاجة إلى منهج نظر جديد يأخذ في حسبانه لياقة المناهج المرتبطة بالفتوى والأدوات المستخدمة في التعامل مع قضاياها ومستجداتها.

هذا المنهج ليس منبت الصلة عن شروط عملية الفتوى (مستفتيا ومفتيا وفتوى) والمبثوثة في كتب التراث؛ حول آداب الفتوى وشرائطها، ولكنه يراكم عليه ويجدد فيه ما تطلب واقع الفتوى والنوازل من أصول مرعية وقواعد مقضية تستشرف لفتاوى الأمة خطرها وقيمتها.

ولا يكون هذا إلا ببناء معمار منهج متميز لفتاوى الأمة وتصنيفاتها: ذلك أن التوقف عن ذلك أو إغفاله، إنما يشكل مجالا لتفاقم أزمة الفتوى وفتاوى الأزمة والتأزيم، المفضية إلى حيرة الفتوى وفتاوى الحيرة. وربما يحتاج هذا إلى تأسيس علم اجتماع للفتوى وعلم سياسة لها وكذلك علم إعلام، وغالبا ما يحتاج الأمر أن يؤسس لذلك مراكز للبحوث تعين المفتي على تصور الواقع وإدراكه على نحو علمي موضوعي مطابق، بل إن فتاوى الأمة وارتباطها بها؛ (أي بالأمة) يفترض أن تكون هذه القضايا محلا لاجتهاد جماعي تتكامل فيه الجهود ضمن عملية شورية منظمة

وفعالة، تتكافل فيها التخصصات وتتساند فيها الآراء وتصوب لتصب في عافية الأمة وكيانها، هذا عين الفقه المطلوب في فتاوى الأمة على وجه الخصوص.

**الفقه لغة:** هو حسن الفهم. واصطلاحا: علم الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. ولهذا الفقه أصوله التي تعالج أدلته الإجمالية وكيفية الاجتهاد فيها واستنباط الأحكام، وقواعد ذلك، وشروط مَنْ يقوم به.

وبالمقابل عرف الفكر الإسلامي فقهًا حضاريا يعنى بالأمور الكلية، المطردة غالبًا، والتي تشمل قطاعات كبيرة من البشر، وربما تكتنف البشرية كلها. الفقه الحضاري، إذن، هو حسن الفهم للمسألة الحضارية برمتها، وللمسائل المتفرعة عنها، بما فيه من تكليف كليّ وتنظيمات وتأسيسات داخل الحضارة الواحدة وفيما بين الحضارات.

إن أصول فقه الحضارات هي بمثابة التأصيل للمنظور الحضاري بكل سعته وامتداداته، بكل سياقاته وتفاعلاته.. خاصة ما يرتبط بذلك من رؤية تنهل من أصول الفطرة، والقدر الإنساني المشترك، وقواعد نظام التعايش ضمن السفينة العالمية (المعمورة) وسنن التعارف الحضاري.

كما أن الفقه الحضاري يبدأ من الاستيعاب الحضاري، للقضايا والقيم والأفكار، من كل الجوانب، من حيث أصلها وملابساتها وتفرعاتها، ثم الإدراك الحضاري لمنزلة قضايا الحضارات بين المقاصد والوسائل، والعام والخاص، إلى أن يصل هذا الفقه إلى توجيه "السلوك الحضاري"؛ ليخرج إلى حيز الإفادة العملية فرديًا وجماعيًا، وممارسةً في الحياة، وليصل إلى وضع المناهج الحركية الحضارية لسلوك الأمم، مواكبًا الفطر النقية والرسالات الإلهية والاعتبار بالحوادث والأخبار بما يحرك عناصر الفاعلية الإنسانية والأممية حضاريًا، فتحقق الأمم ذاتها وبناءها ونماءها وبقاءها، وتحقق البشرية تعارفها وتعي تدافعها، وترضى بتداول المواقع في توازن بعيداً عن كل استكبار وطغيان.

في هذا الفقه الحضاري تتسع المجالات، بحيث يغدو الوجود هو ساحة هذا الفقه، والإنسان هو ركن الفاعلية، والعمران هو هيكله ومسعاه، وذلك وفق رؤية إسلامية ترى الإنسان سيدًا في الكون وليس سيدًا للكون؛ الكون مسخّر له بأمر الله، لا بأمر الإنسان ذاته ولا وفق أهوائه التي كثيرًا ما تجمح إلى الفساد؛ لأن العمران وبناء الكيان الحضاري يستمد قواعده الإيمانية الأخلاقية، والثقافية العرفانية، والجمالية الفنية، والتقنية المادية، من هذه الرؤية الكلية الثابتة.

وتبعا لذلك، فأصول الفقه الحضاري صار علمًا يجعل من الوحي محوره، ويجعل من نفس أهداف الفقه الشرعي وأصوله، أهدافًا له، ومن قواعده هديًا يستضيء به لبناء قواعد أساسية لعلوم الأمة وعلوم العمران (التي تُعرف اليوم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية)؛ ويؤصل لهذه العلوم.

فإذا كان علم أصول الفقه الحضاري قد اهتم باستنباط الدليل وخدمة ذلك ضمن سياقات مهمة تتعلق بنظرية الحكم، والفقه الحكمي، فإن علم أصول الفكر الحضاري، إذن، يستوعب هذا وذلك ولا يهمله، فإنه يحرك عناصر متعددة، يصل ما بينها حتى يمكن صياغة أصول الفقه العمراني والحضاري. قد نكون أمام متطلبات علم جديد يعنى بقضايا، ويسكن مسائل، ويحرك عناصر تفكير ومناهج نظر، ومنظومة مفاهيم...

من الواجب في هذا المقام أن نشير إلى الشاعر "عمر بهاء الدين الأميري" الذي كان له فضل نحت وتركيب مفهوم الفقه الحضاري، الذي ولد منه واشتق عائلة من المفاهيم بعضها ينتمي إلى فقه الحضارة في فكر مالك بن نبي.

لقد حاول، ضمن تأصيل معاني الفقه الحضاري، أن يعيد تعريف مفهوم الحضارة ذاته، ويتحدث عن عبقرية الاستيعاب، ومقومات الوجود الحضاري وما يتصل بذلك من فعالية حضارية، وعمارة وبناء للكيان الحضاري والسلم الحضاري الذي يشير إلي ترتيب القيم ومنظومتها وفاعليتها، كما يشير إلى واحد من أهم المعاني وهو طاقة البعث الحضاري التي تحيل إلى عناصر التجدد الذاتي في الحضارة والعمران. وكذلك فإنه يشير إلى مفهوم المعترك الحضاري الدال على التحدي والابتلاء ليلفت الانتباه إلى عناصر الكدح الحضاري كحركة دائمة ومتواصلة باحثة عن الفاعلية الحضارية وعناصر التمكين الحضاري.

إذا كان الفقه الحضاري يشير إلى عناصر منظومة متفاعلة من الاستيعاب الحضاري والنظر الحضاري والإدراك الحضاري والسلوك الحضاري، فإن أصول الفقه الحضاري يعد مصبا لعدة عناصر: لناظم معرفي يتمثل في الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، ولآليات توليد فكري عمادها الاجتهاد والتجديد، ولتكامل المنهج بالجمع بين فقه النظر وفقه الواقع وفقه التنـزيل.

وفي إطار هذا التأصيل لفقه حضاري يستوعب المسائل العالمية الكبرى المطروحة اليوم (من قبيل العولمة، العالمية، الأمن الدولي، النظام العالمي، حقوق الإنسان، مشكلات البيئة والأرض التي تهدد البشرية برمتها الأزمة الغذائية، وما شاكل ذلك)، في طي ذلك تبرز الحضارة الإسلامية،

كحالة أصيلة يدرسها هذا الفقه، تقدم إمكانيات عليا على مستوى التأصيل والقواعد، وعلى مستوى المسائل والقضايا، والأفكار والقيم والمبادئ، وعلى مستوى السُّنن والنواميس التي تؤكدها وتقررها، من الاختلاف والتنوع الحضاري، فالتعارف والتحاور، فالتوازن الحضاري المأخوذ من الميزان السماوي والمناقض للطغيان الدولي والحضاري، وسنن التداول والإبدال الحضاري، وكذلك سنن التدافع الحضاري... تلك السنن والقيم التي تواجه مقولات راجت في الساحة العالمية من قبيل صدام الحضارات وصراعها، وحروب الثقافات... الخ.

فضلا عن ذلك، فإن أصول الفقه الحضاري قد تصل بعض مستويات الاهتمام فيه بفقه بناء المعيار وتأسيسه وصياغاته كرؤى قابلة للتفعيل والتشغيل ضمن سياقات متنوعة؛ أهمها المجال المعرفي والعلمي والفكري والثقافي والحضاري، كما أن المستويات والفئات الأخري تعنى بفهم الواقع وإمكان مقايسته على المعيار ورده الرد الجميل إليه وملاحظة الانحراف المعياري وتقويمه مهما دق أو جل بمنهج علمي سديد منضبط يتفهم عناصر الظاهرة الاجتماعية والإنسانية في عمومها وخصوصيتها.

فهل نحن في حاجة لتأسيس أصول فقه حضاري، ينضاف إلى منظومة علوم العمران؟

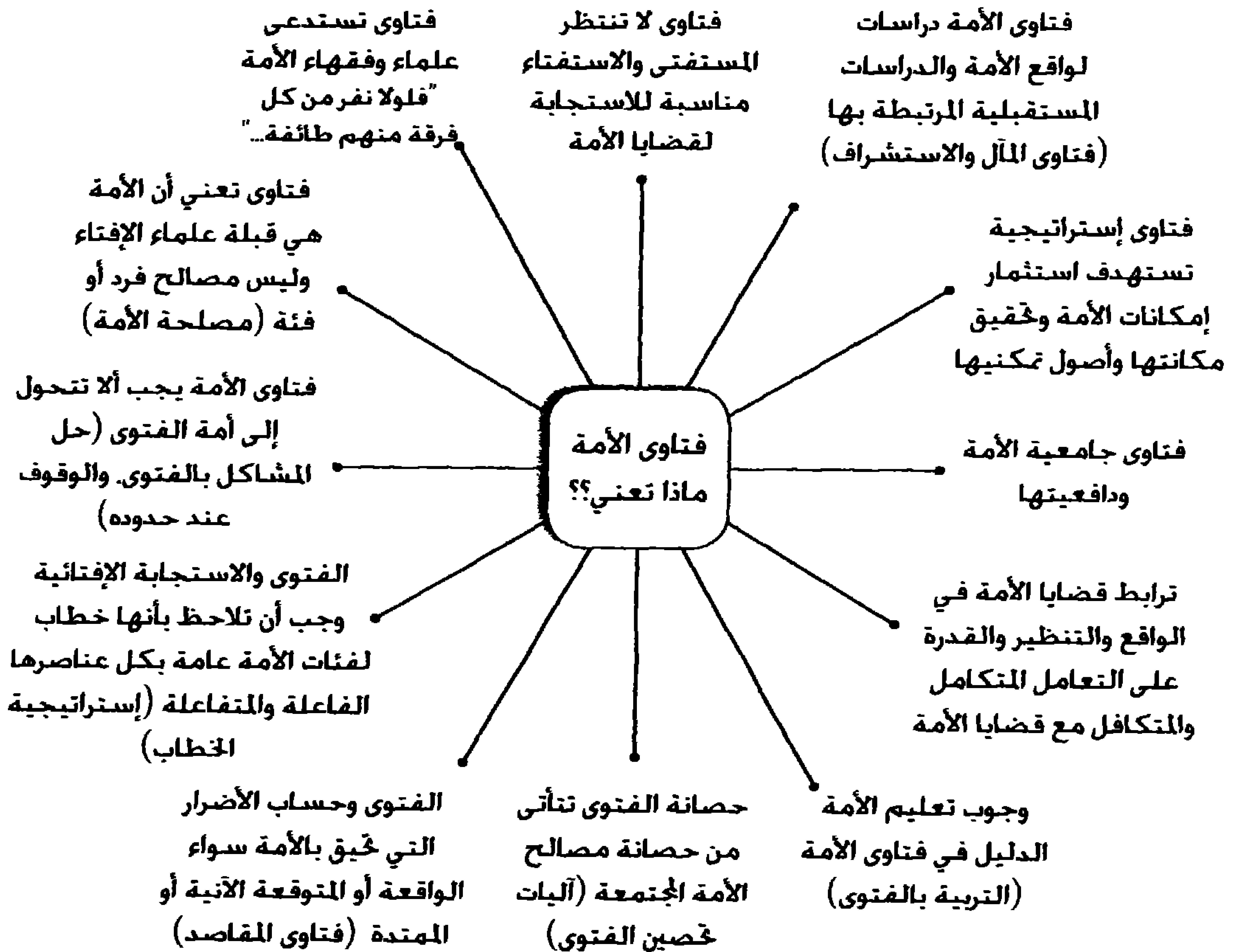
## أولا: فتاوى الأمة والحالة الإفتائية

في هذا السياق تقع فتاوى الأمة والفتاوى الحضارية في قلب أصول الفقه الحضاري، وعلى هذا من المهم، في إطار الوقائع التي تطرأ على عموم الأمة الإسلامية، أن نؤكد أن هذه الوقائع تتطلب اجتهاداً يتناسب مع تعقيداتها وتركيبها، وفي هذا الإطار وجب علينا أن نفهم كل ما يتعلق بالأجواء والواقع كوسط أكثر امتداداً واتساعاً يتيح الفهم الأعمق للحادث موضع الإفتاء والواقعة المستفتى فيها. إلا أن طبيعة الفتاوى المطلوبة ضمن هذا الزمن المتنامي في تسارعه، والمتشابك في أحداثه، والمتراكم في تأثيراته، يجب ألا تتخذ الشكل التقليدي في تخريج الحكم الشرعي، والوقوف عند حدود ذلك.

وفي إطار المفهوم المتعارف عليه في الفتوى، وكذا ضرورة النظر لطبيعة الفتوى وتصنيفها يجدر أن نعالج مجموعة من النقاط المهمة:

### 1. ماذا تعني فتاوى الأمة؟!

هل تعني فتاوى الأمة أن نصنف هذه الفتاوى بين فتاوى الأعيان والأفراد وفتاوى الأمة، وتسكين ذلك دون أن نتعرف على المترتبات على ذلك؟ وصف فتوى ما بأنها من فتاوى الأمة يعني أكثر من جانب كما يشير الشكل -1-.




(شكل -1-)

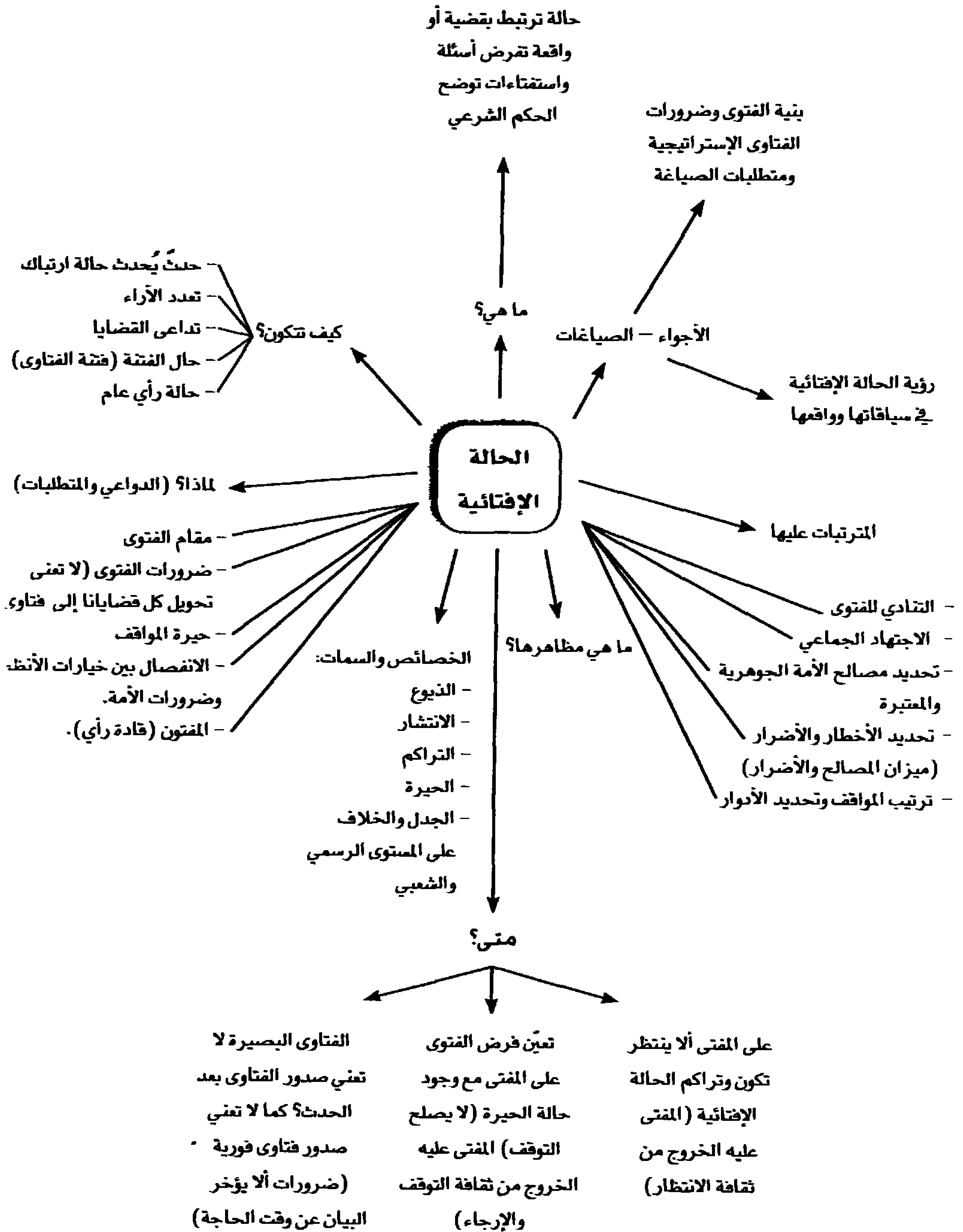
هكذا، تعني فتاوى الأمة النظر المتكامل لقضاياها المتنوعة وتحدياتها الكلية، من حيث مصالحها، وقضاياها، والأدوار المنوطة بها، والخطاب المتوجة إلى فئاتها...

وتبعا لذلك فإن فتاوى الأمة وجب أن تكون إستراتيجية وحضارية ومستقبلية بما يعبر عن ضرورات تأسيس علوم للتدبر والتدبير فيما يتصل بعناصر الأمة الجامعة ويحرك دافعيتها لتغدو فتاوى الأمة بمثابة حالة تحرك عموم الأمة[1].

## 2. ماذا تعني الحالة الإفتائية؟

لا تتغيا هذه الدراسة البحث في محتوى هذه الفتاوى أو الأدلة التي استندت عليها، لأن ذلك من عمل من يهتمون بالصياغة الشرعية للفتاوى، ومدى ملاءمة الدليل للقضايا المتعلقة بالفتوى، والذي هو من اختصاص القائمين بالاجتهاد من الفقهاء والعلماء.. إنما هدف هذه الدراسة أن تدرس الإفتاء باعتباره ظاهرة صارت تمارس مع تجدد الحادثات، وتعدد النوازل، فصارت الفتوى تُستدعى من كل طريق لأنّ تدلي بدلوها في أعيان وأفراد وفتاوى أمة. مع ما يستأهله ذلك من مسار يجب أن يُتبع في فتاوى الأمة؛ فيكون طلب الفتوى من فرد أو من جماعة أو مؤسسة، أو التعرض لها من غير طالب: بحيث تصير قضية رأي عام تحتاج من المفتي التصدّر لها، وقصده الوصول إلى الجواب الكافي والشافي عنها، ويصير المستفتى ليس هو المقصود أياً كانت جهته، بل المقصود تحديد المصلحة الكلية للأمة، ويصير طلب الفتوى مناسبة لذلك... وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من التأمل، في قضية ثارت هنا أو هناك، أو قضية ذاعت وانتشرت. ومن هنا، فإن من أهداف هذه الدراسة البحث فيما أسميناه "الحالة الإفتائية": أهم دواعيها، وأهم سماتها، فضلاً عن مظاهرها، ومتطلباتها، خاصة حينما يتعلق الأمر بفتاوى الأمة سواء تعلقت بمسيراتها أو بمواقفها. (انظر شكل -2-)

(1) من المهم ونحن بصدد فتاوى الأمة أن نلحظ معاني الأمة في هذا المقام انظر: د. السيد عمر. حول مفهوم الأمة في قرن. نقد تراكمي مقارن. ضمن: أ.د. نادية مصطفى. «الأمة في قرن» عدد خاص من أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي (1423-1420هـ/ 2001-2000م). الكتاب الأول: الأمة في قرن... القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. 2002. ص 61-130. انظر أيضاً: أحمد حسن فرحات. الأمة في دلالتها العربية والقرآنية. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع. 1983.


الحالة الإفتائية
ما هي؟
حالة ترتبط بقضية أو واقعة تفرض أسئلة واستفتاءات توضح الحكم الشرعي
الأجواء – الصياغات
بنية الفتوى وضرورات الفتاوى الإستراتيجية ومتطلبات الصياغة
رؤية الحالة الإفتائية في سياقاتها وواقعها
كيف تتكون؟
- حدثٌ يُحدث حالة ارتباك
- تعدد الآراء
- تداعي القضايا
- حال الفتنة (فتنة الفتاوى)
- حالة رأي عام
لماذا؟ (الدواعي والمتطلبات)
- مقام الفتوى
- ضرورات الفتوى (لا تعني تحويل كل قضايانا إلى فتاوى)
- حيرة المواقف
- الانفصال بين خيارات الأنظمة وضرورات الأمة.
- المفتون (قادة رأي).
المترتبات عليها
- التنادي للفتوى
- الاجتهاد الجماعي
- تحديد مصالح الأمة الجوهرية والمعتبرة
- تحديد الأخطار والأضرار (ميزان المصالح والأضرار)
- ترتيب المواقف وتحديد الأدوار
الخصائص والسمات:
- الذيوع
- الانتشار
- التراكم
- الحيرة
- الجدل والخلاف على المستوى الرسمي والشعبي
ما هي مظاهرها؟
متى؟
على المفتى ألا ينتظر تكون وتراكم الحالة الإفتائية (المفتى عليه الخروج من ثقافة الانتظار)
تعيّن فرض الفتوى على المفتى مع وجود حالة الحيرة (لا يصلح التوقف) المفتى عليه الخروج من ثقافة التوقف والإرجاء)
الفتاوى البصيرة لا تعني صدور الفتاوى بعد الحدث؟ كما لا تعني صدور فتاوى فورية (ضرورات ألا يؤخر البيان عن وقت الحاجة)

(شكل -2-)

هكذا يمكن أن نرى تكوّن الحالة الإفتائية، والتي مع تصورها يجب أن تستدعي عملية استفتائية كاملة الأركان (المستفتي، المفتي، الفتوى)، بل هي تكون من غير مستفتٍ، لو اعتبرنا أن قضايا الرأي العام هي في حكم الاستفتاء، وعلى المفتي ضمن أدواره أن يستشعر هذه القضايا وتأثيرها فيتصدى للإفتاء فيها من دون مستفتٍ متعيّن، إلا أن صياغة فتاوى الأمة تستأهل الاجتهاد بما يكافئ مقام فتاوى الأمة وخطورتها.

## ثانيا: منهجية بناء الفتوى والحالة الإفتائية

تقتضي مراعاة طبيعة الواقع الكلي للفتوى، خاصة حينما تتعدى الفتوى الحدود، وتتعرض لمؤثرات متنوعة، وأحيانا متعارضة أو متناقضة، تتجاوز إطار الدولة القومية؛ حيث تبدو عملية انسياب حركة الاتصال والمعلومات كمتغير مهم صار له التأثير الكبير في حركة العلاقات الدولية خاصة في ظل العولمة، التي أضافت إلى القضايا والمشاكل التي ترتبط بالأمة المزيد من التعقيد وهو ما جعل الكثير من مناطق العالم الإسلامي مستهدفة بدعاوى مثل: (مقاومة الإرهاب، التدخل الدولي لحماية حقوق الإنسان، حرب المخدرات...).

كما أن إقامة المسلمين، وزيادة عددهم في البلاد الغربية، وما نتج عن ذلك من تكوينات خاصة للمسلمين في هذه الدول، أمر رتَّب أوضاعاً مكتسبة من المهم الإبقاء عليها. إلا أن ذلك يحتاج –في ظل هذا التشابك في العلاقات الدولية– لفقه جديد يتعلق بالأقليات[1].

غير أنه من الواجب التأكيد على أن المطالبة بمراعاة الواقع أو اعتباره لا تعني إقراره أو التسليم لضغوطه: (أي إقرار الأمر الواقع على مخالفته لأصول مرجعية واضحة وقاطعة). ومن هنا، فإن الحديث عن فقه الدول القومية، أو فقه العلاقات الدولية، أو فقه العولمة، أو فقه الأقليات المسلمة في المجتمعات غير المسلمة، لا يعني بأي حال التفلُّت من أصول الأحكام، أو ادعاء الضرورة من أقرب طريق. وهنا لابد أن نستحضر مقولة ابن القيم: «ضرورة أن نعطي الواجب حقه من الواقع،

(1) في سياق فقه الأقليات راجع تلك المقالة الضافية والمهمة. وهو أمر قد يلفتنا كيف أن الباحثين في حقل العلوم السياسية. قد لا يسهمون في البناء المباشر لهذا الفقه. إلا أنهم يحسنون عرض الإشكاليات المتعلقة بهذا الواقع. ويصنعون بعض المؤشرات المنهجية. وهو أمر نعنيه بعمليات الاجتهاد الجماعي الحضاري والإستراتيجي ضمن ما يمكن أن نسميه بتكافل التخصصات: أ. د. نادية مصطفى. الفقه السياسي للأقليات المسلمة. (الإسلام وقضايا العصر). إسلام أون لاين نت.

http://islamonline.netArabic/contemporary/politic/2000/article6. shtml

والواقع حقه من الواجب؛ وإلا ضاع الواجب والواقع بين تفلت من الواجب، وغربة عن الواقع»... هذه المعادلة لابد أن تُترجم إلى قواعد منهجية مهمة لمراعاة الجانبين في توازن يرد الواقع إلى الواجب، ويحفز الواجب بواقع يكرسه ويؤكده[1].

## 1. مقام فتاوى الأمة في عالم المسلمين

من المهم أن نؤكد في هذا المقام كيف أن فتاوى الأمة بما تشكله من حالة استفتائية، تُعتبر من أهم عناصر استمساك العالِم الشرعي بدوره في الأمة والنهوض بها، وإخراجها من حالة الحيرة والبلبلة والاضطراب. فالعالِم الشرعي –بما له من الريادة– لابد أن يمارس دوره الواضح والمرشد (والحكمة تقول: إن الرائد لا يَكْذِبُ أهله). وإن فتاوى الحيرة يجب ألا تُعالج بحالة من حيرة الفتوى[2]. وفتاوى المحنة والفتنة يجب ألا تتحول إلى فتنة الفتوى؛ فتزيد حال الفتنة اشتعالاً وحال الحيرة إرباكاً.

وفتاوى الأمة تفرض على الجميع الاهتمام بها. ومن هنا، فإن الأمة تفزع إلى علمائها تلتمس لديهم جوابًا كافيًا شافيًا، جامعًا للأمة، مانعًا من فرقتها. وقد يُصدم البعض عندما نشير إلى أن الاختلاف في الفتوى من طبائع الأمور، ولاشك في أن هذا القول صدق، إلا أن الاختلافات في الفتوى إلى حد المناقضة عملية تجر النكبات على الشارع المسلم، وعلى المفتين، على حد سواء.

ومن هنا وجب على العلماء أن يتنادوا بما يتناسب مع حالة الفزع إليهم. والتنادي يعني تأسيس مجامع فقهية للأمة... وإلا لماذا تجتمع المجامع في قضايا أقل إلحاحًا من ذلك بكثير، لا تمس كيان الأمة، وتشكل فتنة يجب الخروج منها؟ ولماذا بدا لنا أن كثيراً من المفتين قد اعتزلوا الفتوى في

(1) انظر هذه المقولة لدى ابن القيم في: ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د. محمد جميل غازي، مكتبة الإيمان، 1985.

(2) ضمن حيرة الفتوى، انظر بعض ما أورده ابن القيم، وهو كلام نفيس في باب الفتوى: «لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بيانًا مزيلاً للإشكال متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود لا يحتاج معه إلى غيره... وسُئل آخر عن مسألة فقال: فيها قولان ولم يزد...قال أبو محمد بن حزم: وكان عندنا مفتٍ إذا سئل عن مسألة لا يفتي فيها حتى يتقدمه من يكتب فيكتب هو جوابي فيها مثل جواب الشيخ، فقدر أن مفتيين اختلفا في جواب، فكتب تحت جوابهما جوابي مثل جواب الشيخين، فقيل له: إنهما تناقضا، فقال: وأنا أتناقض كما تناقضا. وكان في زماننا رجل مشار إليه بالفتوى وهو مقدم في مذهبه، وكان نائب السلطان يرسل إليه في الفتاوى فيكتب: يجوز كذا أو يصح كذا أو ينعقد بشرطه، ونحن لا نعلم شرطه، فإما أن تبين شرطه وإما أن لا تكتب ذلك، وسمعت شيخنا يقول: كل أحد يُحسِن أن يفتي بهذا الشرط... وهذا ليس بعلم ولا يفيد فائدة أصلاً سوى حيرة السائل وتبلده، وكذلك قول بعضهم في فتاوية يُرجع في ذلك إلى رأي الحاكم، فيا سبحان الله! والله لو كان الحاكم شُريحًا أو أشباهه لما كان مردُّ أحكام الله ورسوله إلى رأيه فضلاً عن حكّام زماننا، فالله المستعان...". انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين... مرجع سابق، ج. 4، ص 156-154.

قضايا الأمة وفتاواها؟ هل ذلك من باب تهميشها أم من باب إيثار السلامة[1]؟!

من مطالعة عجلى لأبواب الفتاوى على الإنترنت ستصاب بالذهول من نوعية الفتاوى التي يجيب عليها المفتون... مثل: هل يجوز للمرأة لبس البنطال عند النوم؟... وامرأة حاجباها خفيفان هل تكحلهما؟... والكدرة من الحيض... وتخفيف اللحية... والإبقاء على مستوى القبضة ...[2].

ووقعت الواقعة، وحدثت الأحداث في 11 سبتمبر، واتُّهم عالم المسلمين بأسره واستُهدف، وظلت التساؤلات على هذا النحو إلا القدر اليسير.

أما عن أحداث سبتمبر وموضوع الفتاوى الذي ارتبط بها أو تولَّد عنها، أو استدعى قضايا مصاحبة لها، فإنه يعني ضمن ما يعني أن هذا الحدث فرض بثقله على عالم المسلمين اهتماماً واضحاً، كانت الفتوى واحداً من أهم المجالات التي برز بها هذا الاهتمام جلياً وشاملاً.

ليس معنى ذلك خضوعاً لوطأة هذا الحدث بما أثاره من ردود فعل، ولكن التعامل مع ردود الأفعال التي تأثرت بهذا الحدث، فضلاً عما شاع من تفسيرات لهذا الحدث أو تأويلات وضعت عالم المسلمين في دائرة الاتهام ودائرة التعامل المستقبلي من خلال القوى التي استهدفت بهذا الحدث في الرمز الأمريكي الذي يشكل القاطرة للحضارة الغربية بأسرها. حتى لو ظلت تضمينات هذه الحضارة في تكويناتها الأوروبية تدعي التميز والتمايز عن تلك القاطرة الأمريكية، هذه الاختلافات لا نظن أنها جوهرية في النظر الحضاري، بل هي في الغالب سياسية ضمن تنافس المصالح وربما في حالات تنازعها.

وليس معنى ذلك الاهتمام بالحدث الأمريكي على حساب قضايا الأمة ومصائرها، كما يلفت إلى ذلك الحكيم البشري في واحدة من أعظم تدقيقاته.

لقد أمسى اختيارُ المستفتي لمفتيه يتعدَّى الحدود من خلال وسائل الاتصال الحديثة، لتصير بمثابة فاعل دولي على ساحة العلاقات الدولية، وهنا تثار قضايا من قبيل (البعد الثقافي في

---

(1) في إطار الحاجة لاجتهاد جماعي انظر: شيخنا المرحوم محمد الغزالي، الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، العدد (4)، المجلد (18)، يوليو-أغسطس 1983، ص 29-22.

(2) ليست تلك الإشارات تزيُّداً، وربما يقوم الباحث ببيانها في دراسة مقبلة حول الدلالات السياسية للفتاوى غير السياسية، كمؤشر على أزمة العقل المسلم في التفكير والتدبير: لاحظ بعضًا من هذه الفتاوى في معظم المواقع العربية على الإنترنت التي جعلت من أهم نوافذها (الفتوى)، بل إن هناك بعض المواقع التي تخصصت في الإفتاء، ودراسة أنماط الفتاوى ووجهتها قد يخفي وراءها، حال الاستبداد السياسي من ناحية، والانشغال بالخلاص الفردي من ناحية أخرى.

تشكيل العلاقات الدولية–الدين والعلاقات الدولية)[1] وصاحب ذلك حالة من (سيولة الأحداث) (وسيولة الاستفتاءات) صدرت على إثرها فتاوى فورية وفتاوى متضاربة وفتاوى مضادة، وفي هذا الخضم تاهت فتاوى الأمة، وشكّلت كما ذكرنا أحداث الحادي عشر من سبتمبر الأمريكية حالة نموذجية في الساحة الإفتائية استدعت معظم القضايا في عالم المسلمين وعالم مفتيهم.

**المترتبات على الحالة الإفتائية وأحداث الحادي عشر من سبتمبر:**

إن هذه الحالة الإفتائية النشاز وما ترتب عنها من فتاوى الحيرة. فتاوى الفتنة، بفعل تعدد الأدوات المتاحة للاستفتاء، كل ذلك شكل مجموعة من المترتبات صارت تشكل الحقل الإفتائي ضمن عملية شديدة التعقيد والتركيب، لم تفلح في أن تخرج معظم المسلمين من حال حيرتهم.

إن هذه الحالة السائلة من القضايا، وفتاوى الحيرة أدى لبروز فتاوى فورية على الإنترنت، والفضائيات، نتجت عنها صناعة كبيرة للفتوى ترتبت عليها حالة من فوضى فتاوى الحيرة، وهكذا صار مجال الفتوى أحد أهم مجالات رصد معايب العقل المسلم في التفكير والتدبير والتأثير، والتبصير، وبرزت أسئلة أقرب ما تكون من «الاستدراج إلى الفتوى» من كونها أحوالاً وفتاوى واقعية، وبرزت فتاوى لإبراء الذمة سواء من المستفتي (الذي يريد أن يستريح، فيبرر موقفه بالسكوت، ويحيل الأمر على المفتي ليحمل وزره وأوزار كل مستفتي الأمة). وبدا المجتمع المسلم في حيرة من أمره بين دائرتي فتاوى الحرج، وفتاوى الحيرة، واتخذت بعض هذه الفتاوى شكل الردود. بل إنها اختلطت ببيانات، وحوارات، أن المستفتي صار مفتيًا، يملي على المفتي فتواه، وربما قد أعجزه عدم تخصصه أن يأتي بالدليل فيطلب من المفتي الدليل، وفتحت هذه الحال حالة من التفاتي ليست هي الأولى، ولكنها كانت بارزة واضحة[2].

---

(1) ضمن عناصر البعد الثقافي في تحليل العلاقات الدولية والدين ودراسة العلاقات الدولية انظر:

-Yosef Lapid (ed.) *The return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Lynne Rienner Publishiers, Inc. 1998).

-Barry Rubin, Religion and International Affairs, Washington Quarterly, vol. 13, No. 2, Spring 1990, p. 51-63.

_ انظر: آمال الشيمي. الدين ودراسة العلاقات الدولية. بحث تمهيدي ماجستير. بإشراف أ. د. نادية مصطفى. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة.

(2) انظر في الحيل المحرمة لدى ابن القيم والتأكيد على سعيها في دين الله بالفساد من وجوه (أحدها) إبطالها ما في الأمر المحتال من حكمة الشارع ونقض حكمته فيه ومناقضته له. (والثاني) أن الأمر المحتال به ليس عنده حقيقة ولا هو مقصوده. بل ولا هو ظاهر المشروع. فالمشروع ليس مقصوداً له والمقصود له هو المحرم نفسه. (والثالث) نسبة ذلك إلى الشارع الحكيم... وهو سعي بالفساد في الشريعة. فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان. وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها...» (ابن القيم. إعلام الموقعين.... ج: 3. م. س. ص159-158.

### 2. العملية الإفتائية وقضايا الأمة

في سياق هذه الدراسة، تعرضنا، للمقصود من فتاوى الأمة؟ و«الحالة الإفتائية»، ومن المهم الآن أن نتعرض لحلقة أخرى من المفاهيم المكمِّلة لمجمل «منظومة الإفتاء»، ألا وهي العملية الإفتائية، التي تشتمل على عناصر مهمة تتمثل في مثلث الفتوى، كما هو مقرر في معظم كتبنا الفقهية والأصولية فضلاً عن الكتابات التي تخصصت في الفتوى وأدبها، هذا المثلث الذي يشمل «المستفتي، والمفتي، والفتوى». فضلا عن التعرف على علاقة فتاوى الأمة وقضاياها بالعملية الإفتائية في عناصرها المكونة والتفاعلات فيما بينها فيما أسميناه «الشبكة الإفتائية»، والفتوى كقضية رأي عام، والمفتي كقائد رأي، وأجواء الفتوى وبيئتها، وصياغة الفتوى وبنيتها، والأشكال التي اتخذتها الفتاوى خاصة بصدد ما أسميناه «فتاوى الحيرة»، و«فتنة الفتوى»، و«فتاوى الحرج»، والشكل الذي شاع مع أحداث طالت دول المسلمين القومية، وتحول الإفتاء إلى مؤسسات رسمية مع وجود إمكانات إفتائية خارج هذا الإطار، كل هذا أدى في النهاية إلى حالة من «التقاتي».

### 3. من الحالة الإفتائية إلى حال حرب الفتاوى

كيف تتحول الحالة الإفتائية إلى حال التفاتي؛ (أي حالة حرب الفتاوى)؟

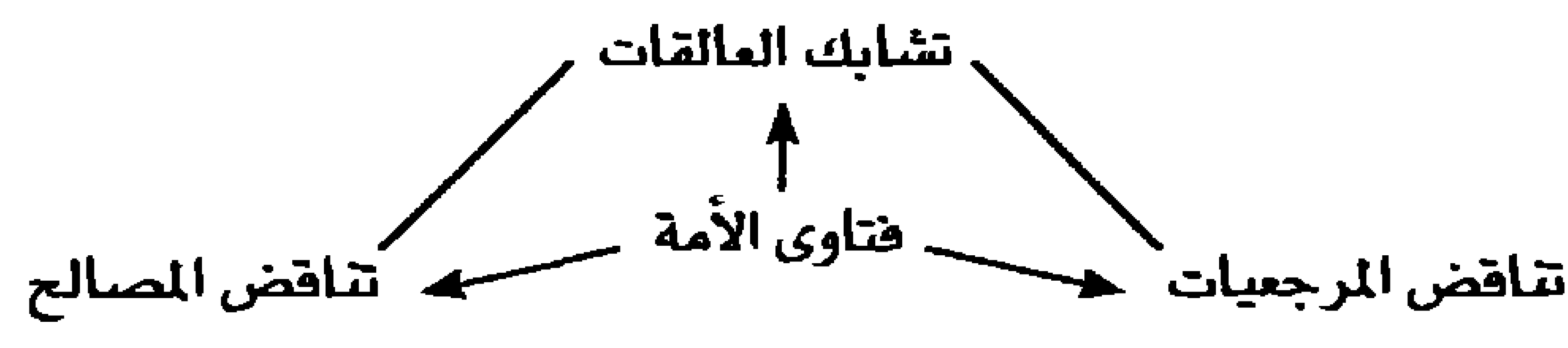
في سياق تتالي الأزمات، وتوالي الفتن، ووهن الأمة، تبدو الأمور مشتبكة وملتبسة إلا على الراسخين في العلم، إنهم الرواد الذين من الواجب أن يضطلعوا بأدوارهم الكفاحية ورسالتهم ووظيفتهم في حفظ الأمة كياناً وعقلاً وسلوكاً بشرع الله وأحكامه.

حال الالتباس والحيرة تفرض على العلماء أن ينهضوا بالأمة من عثرتها وتخليصها من حيرتها...

وحينما يدخل حلبة الإفتاء المتجرئون عليها، ممن ليسوا أهلا لها، وتتعالى المزايدة من العلماء على بعضهم البعض، فإن مجال الفتوى يكون عرضة لحروب من نوع آخر تفقد فيه الأمة بوصلتها وتماسكها. عبر التحول من الحالة الإفتائية إلى حال التفاتي (حروب الفتوى)، وقد وجدت لفظ «التفاتي» في «لسان العرب»، يلمح إلى بعض ما تمور به حالتنا.

الشكل الآتي: شكل-3-

**عملية التحول من الحالة الإفتائية إلى حالة التفاتي**

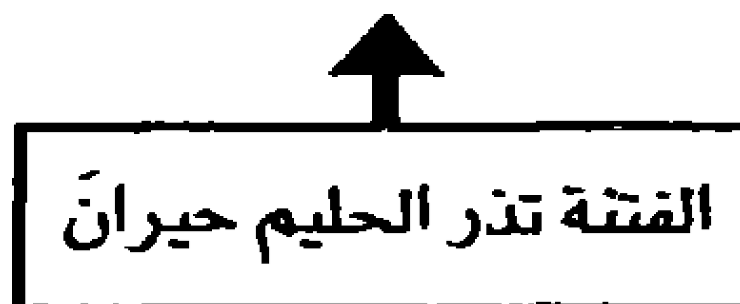



هذه الأمور جلبت حالة من الإفتاء تحولت فيها الحالة الإفتائية إلى حالة التفاتي

الحالة الإفتائية

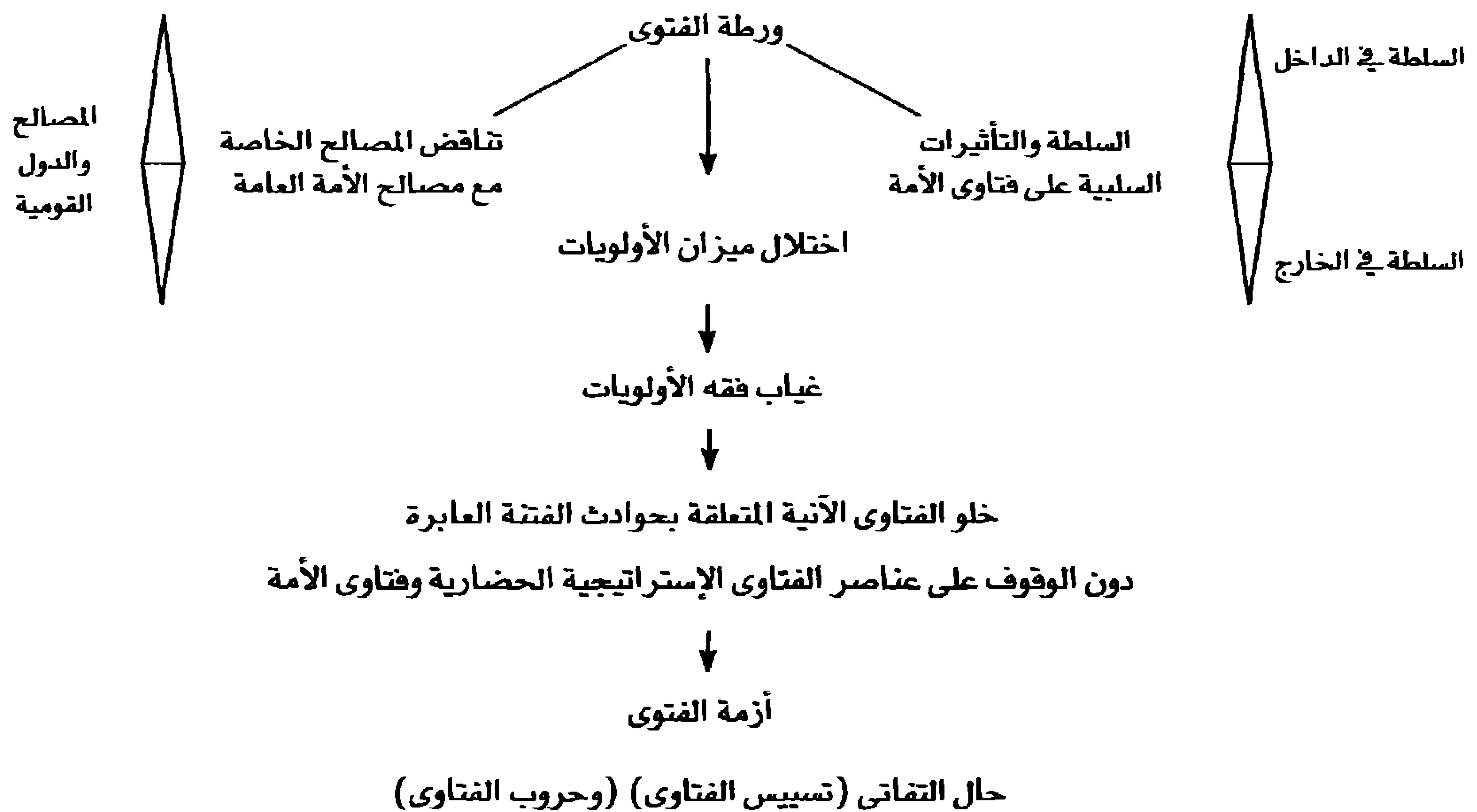
فتاوى الفتنة

فتاوى الحيرة

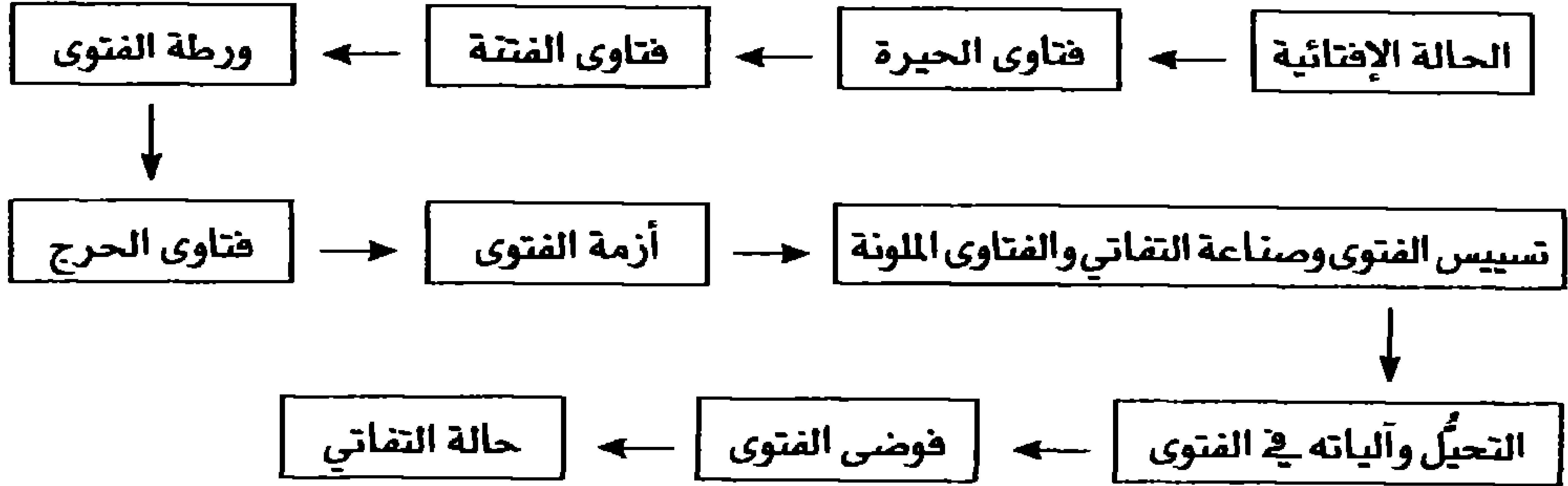



تراكم الفتن وتواردها الواحدة تلو الأخرى

تراكم الإشكالات واحكام عقدة الفتوى



الأمر في هذا المقام يتحول من:




(شكل -3-)

أما بيئة التفاتي بما تحمله من مواقف، وأدوات ومقولات[1]، فتشير إلى عملية التحول من الحالة الإفتائية (الافتقار إلى حكم الشرع) إلى استظهار بالدليل، وفي أسوأ أشكال الاستدلال «اقتناص الدليل»، أو التعسف في تأويله، أو الغفلة والذهول عن مقتضياته وسياقاته...

هذا هو المسار الذي يشكل العملية الإفتائية وانتقالها من الحالة الإفتائية إلى حالة التفاتي، هذا المسار تسنده بيئة التفاتي بكل آثارها السلبية، وبكل أنواع الأداء التي تخرج عن دائرة ما أسمي في الكتابات التراثية بـ"أدب الفتوى"، سواء تعلق الأمر بالتعامل مع قضايا الفتوى، أو تعامل المفتين مع بعضهم البعض، أو اللياقة والكفاءة المنهاجية التي تعد أهم عناصر أداء الفتوى (شروط المفتي – شروط المجتهد)، فضلاً عن ذلك أدب الفتوى المتعلق بحصانتها ومقامها في التوقيع عن الله ووحيه بتخريج الأحكام وتنزيلها على الوقائع. بيئة التفاتي بعد أحداث سبتمبر تعد حالة نموذجية تتضاف إلى جملة المؤشرات الدالة على وهن الأمة في أداء الفتوى وعدم القدرة على تعظيم مردودها لما فيه مصلحة الأمة.

---

(1) تحول الحالة الإفتائية إلى حال تفاتٍ كما أشرنا لم يكن فقط مع أحداث سبتمبر ولكنه سبقه وهو أمر نجد له إشارات مبكرة في: سيف الدين عبد الفتاح. عقلية الوهن: دراسة لأزمة الخليج (الثانية): رؤية نقدية للواقع العربي في ضوء النظام العالمي الجديد. القاهرة: دار القارئ العربي. 1991. ص25-23. قارن وراجع: مجدي أحمد حسين. أزمة الخليج وحرب الأفغان بين أحكام القرآن وفتاوى السلطان).

### 4. الفتاوى الملونة: المكان والمصالح

من مظاهر تسييس الفتوى، الاحتفاء بفتوى واستبعاد أخرى طالما اتفقت مع مصالح دولة من الدول حيث تُسيَّس الفتاوى من أقرب طريق. مراعاة لمصالح متوهمة أو في أحسن الأحوال مظنونة غير يقينية[1].

أثارت هذه الحالة أكثر من إشكال يواجه الأمة، أهمها ذلك الإشكال المنهجي الذي تلاعب به بعض من تجرأ على الفتوى، وهو إشكال مزدوج جعل البعض يفسر ذلك بمقولة ابن القيم: «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[2]»، غير عابئين بمقصوده الذي يشير إلى عناصر الاختلاف الآتية من جهة الاختلاف الحقيقي المتنوع، اختلاف الرحمة والسعة لا اختلاف التضاد أو اختلاف الغفلة والذهول عن الأصول، أو انتهاز الاختلاف لتمرير فتواه بما يكرس رأيه وهواه.

إن الأثر المعتبر للمكان والزمان واختلاف القضية غير افتعال الأثر والتأثير واستغلاله كمدخل لتحريك حال التفاتي أو التشكيك بالفتاوى الأصيلة، وبدعوى المصالح، وما هي إلا مصالح متوهمة غير معتبرة، تعبر عن استخفاف بحال الأمة وتسويغ وهنها. كما أنّ اختلاف التنوع في الفتوى غير الخلاف النابع عن تلوين الفتاوى أو -إن شئت الدقة (الآراء والأهواء)- وإلباسها لباس الفتوى، وهو ما يكشف عن نوع من تزييف الفتاوى المستند إلى تزييف المصالح وتوهمها.

### 5. التحيُّل وآلياته في العملية الإفتائية

التحيُّل عملية يحاول به بعض أطراف العملية الإفتائية تفريغ القضية الإفتائية من مضمونها وأدوارها، ومن هنا يكون التحيُّل من جانب المستفتي، كما قد يكون من جانب المفتي، خاصة عند خضوعه لضغوط تتعلق بالواقع أو بعضٍ من تفاعلاته.

---

(1) فقه الأقليات الإسلامية والتيسير عليها عملية تحتاج إلى مزيد من فحص وتأمل وعدم الخروج على الكليات والثوابت. أو اللجوء إلى حال الضرورة من أقرب طريق؛ لأن في ذلك تعطيلاً للشرع وتكليفاته. راجع: د. جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، ضمن: أ. د. نادية مصطفى (تحرير وإشراف)، الأمة في قرن مرجع سابق، الجزء الخامس.

(2) انظر في ذلك: ابن القيم، إعلام الموقعين...ج. 3، م. س، ص 1 وما بعدها.
ـ قارن وراجع: د. إسماعيل كوكسال، تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000. انظر كذلك سعيد بن محمد بوهراوة، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الرسمي، كوالالمبور: دار الفجر، دار النفائس، (1420هـ/1999م).

أما من جانب المستفتي فقد يقع ذلك في عدة أشكال يمكن رصد أهمها:

- قدرة المستفتي على تحويل فتاوى الأمة إلى فتاوى فردية، علاقة الخاص بالعام عملية غاية في الأهمية، تستوجب استحضار ذاكرة الفتوى تراثياً، واستصحاب حال المفتي والقضايا التي تُعرض عليه وقدرته على تحويل السؤال من دائرة الخاص إلى العام.

- ومن عناصر الاستدراج الاستفتائي كذلك ما يقوم به المستفتي ليس بتوليد الفتاوى، ولكن بأمر آخر هو ما يمكن تسميته بـ "التحيُّل في العملية الإفتائية"، حينما تطغى الفروع على الأصول في الفتوى، من دون مسوِّغ في عملية استدراج وجب على المفتي أن يعيها فيرد الأمر للأصل، رداً جميلاً وعميقاً، ولا يساير المستفتي.

- فإذا كان التحيُّل من المستفتي وارداً، فإن التحيُّل من المفتي هو الطامة الكبرى... فإن الشارع على ما يقول ابن القيم: "... يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرَّم إلى من يُعمل الحيلة في التوصل إليه؟ فهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافها تدل على تحريم الحيل والعمل بها والإفتاء بها في دين الله ...". "ومدار الخداع على أصلين: أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له. والثاني: إظهار قول لغير مقصوده، الذي وضع له... والمقصود أن ما في ضمن المحرمات من المفاسد والمأمورات من المصالح يمنع أن يشرع إليها التحيُّل بما يبيحها ويسقطها، وأن في ذلك مناقضة ظاهرة...[1]."

إن ما يؤكد عليه ابن القيم بهذا المعنى الكلي للتحيل قد يحيلنا إلى بعض آليات المفتي في التحيُّل أو اتخاذه ذريعة ووسيلة له.

إن درس الإمام مالك حينما نقل الأمر الخاص المتعلق بعدم وقوع طلاق المكره إلى العام للتأكيد على أن كل إكراه من ولي الأمر لا يقع؛ لأنه خارج عن دائرة «المعروف» شرعاً وعملاً وواقعاً بالغ الدلالة في هذا المقام..

(1) انظر في الحيل المحرمة لدى ابن القيم والتأكيد على سعيها في دين الله بالفساد من وجوه (أحدها) إبطالها ما في الأمر المحتال من حكمة الشارع ونقض حكمته فيه ومناقضته له. (والثاني) أن الأمر المحتال به ليس عنده حقيقة ولا هو مقصوده. بل ولا هو ظاهر المشروع. فالمشروع ليس مقصوداً له والمقصود له هو المحرم نفسه. (والثالث) نسبة ذلك إلى الشارع الحكيم..وهو سعي بالفساد في الشريعة. فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها...» (ابن القيم. إعلام الموقعين... ج: 3. مرجع سابق. ص 158. 159.

ومن أشكال التحيُّل كذلك القول بأن الاختلاف أمر طبيعي، حتى لو كان اختلاف تضاد لا اختلاف تنوع، فالإفتاء مؤسسة أمة يملك المفتي في كنفها سلطان الفتوى: جاعلا من الشرع قبلته ومن مصلحة الأمة بوصلته..

سد مداخل التفاتي يجعلنا نحرر معنى الاختلاف وأسبابه وعدم جدواه أو جديته في قضايا وفتاوى الأمة، وحال التفاتي في القضايا التي تشير إلى التحديات المتنوعة في عالم المسلمين فيما بعد أحداث سبتمبر، تمثل الخداع والتحيُّل في تسمية التنازع اختلافًا، بينما يعنى الفشل وذهاب الريح والأثر والفاعلية[1].

ليست الفتوى القصيرة بليغة بالضرورة، بل هي غالباً تصاغ في عبارة سريعة ومتسرعة. وربما يتعلل في ذلك بضرورة صياغة الفتوى ضمن خطاب قصير يفهمه العامة، فتبدو الفتوى «فورية» «متسرعة» تؤدي إلى النتائج من دون مقدمات...

هذا النمط الإفتائي صار لا يصلح في الفتاوى البصيرة والفتاوى الإستراتيجية والحضارية. للأمة بتنوع فئاتها الفاعلة، لتبصير كل فئة بمسئوليتها وتحديد أدوارها وفاعلياتها. فتاوى الأمة يجب أن تشمل عناصر خطاب متنوع بتنوع أطرافه، واستيعاب ذلك لا يكون إلا في ظل فتاوى متعمقة قادرة على التفعيل.

ومن أشكال وآليات التحيُّل كذلك حالة «الشعوبية الإفتائية» التي تعد أهم أعراض وأمراض الدولة القومية في عالم العرب والمسلمين.

### 6. مدخل «استفت قلبك» وفتاوى الأمة

قد يتعلل البعض برد المفتي على المستفتي بمراعاة استفتاء القلب، "استحضار النية في إحقاق الحق وإبطال الباطل"، أو القول بأن "المستفتى قادر على تقدير أمره" فيرد الأمر إلى تقدير المستفتي. وهذا المدخل –مع فهمنا المتواضع له– يحتاج إلى مزيد من تحرير:

- إن قول النبي ﷺ: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك وأفتوك..."[2]، إنما ينصرف إلى

(1) في طبيعة الخلاف حول فتاوى الأمة وتحرير هذه المسألة. سبقت الإشارة إلى بعض عناصرها. راجع كذلك: أبو محمد بن عبد الله البطلوسي. التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم. تحقيق: د. أحمد حسن كحيل. د. حمزة عبد الله النشرتي. القاهرة: دار الاعتصام. 1978.

(2) رواه البخاري وأحمد.

مخاطبة ضمير الفرد في عرض الواقعة، واستنهاض الوازع الداخلي، وهي من الأمور التي يحسن أخذ الفرد بها فيما يتعلق بالفتاوى التي تخصُّه. فعلى الفرد ألا يتخذ الفتوى تعلة يسوغ بها سلوكه، ويزيغ بها عن شرع الله؛ فالأصل أنه يستفتي لافتقاره لحكم الله في الحادثة أو الواقعة أو الحالة.

-إن حال الحيرة التي جعلت المستفتي يسأل، إنما تعبر عن حالة استفتائية عامة تُطلب من المفتي الأكثر علمًا وحكمة وأهلية ومكنة في استخراج حكم الله –سبحانه وتعالى– في الواقعة والواقع، ورد هذا الأمر على ما نعده من فتاوى الأمة إلى الفرد المستفتي مرة أخرى، فيما يقدره هو من ضرر يقع عليه، إنما لا يُنهي حال الحيرة بأي حال، بل يزيد هذه الحيرة والارتباك، بل قد توحي للمفتي أن يفتي بأنه في حالة حيرة وارتباك لا تقل عن حالة المستفتي. فالقضية التقديرية هنا تحتاج لمزيد من التدقيق، وكذا توابعها على الصورة الذهنية والإدراكية للعملية الإفتائية برمتها وبكل أطرافها.

- إن القول بأن الفتوى غير ملزمة، والإيحاء بأن الفرد يستطيع أن يختار الفتوى التي تعجبه وفق تقديراته، من الأمور التي تحتاج إلى مزيد تحرير وتدقيق، خاصة حينما نربط هذه الفتاوى بالأمة. فتاوى الأمة –مع مراعاة المفتي لمصالح الأمة الكلية، وإدراج مصلحة الفرد فيها تعارض المصلحتين والموازنة بينهما– فقه أكيد يعبر عن عمليات منهجية، إذا لم تؤخذ على وجهها الصحيح صار ذلك مدعاة لتغليب المصالح الذاتية والأهواء في حين أن الشريعة –على ما قال الشاطبي– أتت لتخرج المكلف عن داعية هواه.

- وضمن هذه اللغة التقديرية التي ترد للمستفتي مجمل أمره في التقدير (إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل) تأتي قاعدة (ارتكاب أخف الضررين) لتسوغ الأمر في دائرة التقدير من دون ضوابط. وهذه من الأمور الواجب التبيُّن فيها؛ فليس كل من ادعى الضرورة نسلِّم له بها، ووزن الضرر (الأخف) و(الأشد) لا يُترك لتقديرات الأفراد ولكن إلى موجبات الشريعة؛ فهل الضرر الأدنى في جانبه هو المقدر من دون النظر في ضرر الآخرين؟ إن النظر في نظرية الضرر ومنظومة قواعدها تُحيلنا إلى القاعدة الأصلية (لا ضرر ولا ضرار) و(الضرر يُزال). فإذا كان الضرران أحدهما يتعلق بالفرد المسلم، والضرر الآخر يتعلق بآخر، وجب على المفتي وزن الأضرار بناء على مقتضيات الشريعة وموجباتها.

موازين الضرر[1] تستحق منا مزيداً من التحري وإلا جعلنا الشرع تابعاً لهوى الفرد يوجهه كيف يشاء وأنَّا شاء، وهذا ليس إلا انفراطاً في الأمر من قبل من «اتخذ إلهه هواه وكان أمره فرطاً». وانفراط الأمر ليس مجرد أمر يخص الفرد، وإنما يتعداه إلى غيره مع ما يترتب عن ذلك من ضياع للحقوق الأصلية والابتدائية، مع استحضار أن ليس هناك من حرمات أولى بالمراعاة من حرمه النفوس. وهكذا، فإن استفتاء القلوب وجب أن يتحدد بمقتضى اختلاف السياقات والمقامات.

### 7. الإفتاء والاستدعاء الجمعي للقضايا

من القضايا المهمة في العملية الإفتائية ملاحظة أمرين:

الأول: النـزوع إلى تسييس العملية الإفتائية.

الثاني: هو المعالجة الجزئية للقضايا (كردود فعل إفتائية) ضمن عملية صناعة الرأي العام وتعبئته حيال أحداث بعينها.

والآن، هل نستطيع أن نترجم معاني اعتبار الواقع إلى إجراءات منهجية، وأن نحدد تحكيم الواقع في شكل محاذير يجب الفطنة لها حين نأتي لتحديد منهج النظر ليس فقط للواقعة، ولكن للنظر لها في سياق الواقع المتشابك في عناصره، والمركَّب في جهاته، والمكثَّف في أحداثه.

إن كل ذلك سيحدد بالضرورة ما يمكن أن نعنيه بفقه الواقع، وما يتفرع ويتولد عنه من أنواع أخرى من الفقه (فقه الأولويات)، (فقه المجال)، (فقه المآل). إذن، نحن في حاجة لتعيين الحالة الإفتائية خروجاً عن دوائر الاتهام، ودائرة العاطفة، ودائرة الأهواء، إلى أقصى درجات "الترشيح" (بالمعنى الكيميائي) التي تحدد عناصر مهمة أبرزها:

- ضرورة اعتبار الواقع وفهم عناصره وتفاصيله..

- ضرورة تقدير الواقع بما هو عليه من غير تهوين أو تهويل، ومن غير إفراط أو تفريط..

- ضرورة دراسة الواقع بكل توابعه: حالاً ومجالاً ومآلاً..

---

(1) ضمن موازين الضرر راجع: أحمد موافي. نظرية الضرر. رسالة دكتوراه. جامعة القاهرة: دار العلوم: قسم الشريعة. 1996. .نظر وقارن: سيف الدين عبد الفتاح. مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام ضمن: د. نادية مصطفي (مشرف عام ورئيس فريق). مشروع العلاقات الدولية في الإسلام القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ج. 2. 1999. ص 525-515.

- ضرورة تسكين الواقعة في الواقع، وما يتطلبه ذلك من عمليات منهجية..

- البحث في التعارضات والخيارات والأولويات.

كنا قد أشرنا فيما سبق إلى «فتاوى الحيرة» و«فتاوى الفتنة» وكذا «فتاوى الحرج»، وما بدا لدى الجمهور المخاطب أنه «تضارب في الفتوى» «وفوضى في الساحة الإفتائية»، وحالات من الإفتاء تحولت إلى حالة تفات، لها أسبابها ولها مظاهرها، وهو ما يفسر استمرارية حال الحيرة، فيما يمكن تسميته «حيرة ما بعد الفتوى[1]» وهي الحيرة التي اتخذت شكلين:

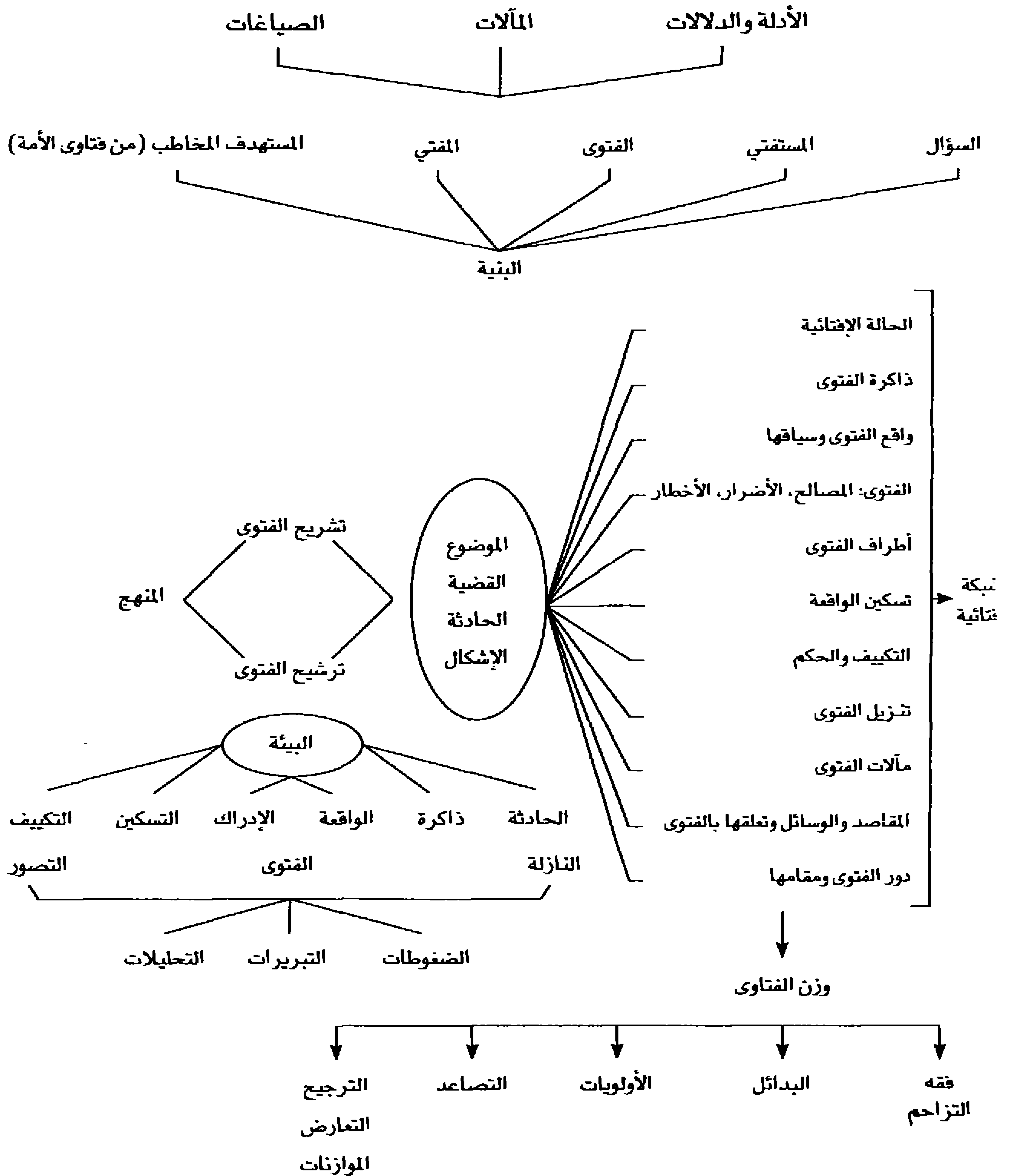
الأول: يتمثل في الاستفتاء في حال عدم الاطمئنان إلى فتوى بعينها، أو طلب التأكيد على الفتوى أو وجود معارض للفتوى وذلك بفتوى أخرى، كل ذلك يخلق حالة من البلبلة واستمرار الحيرة قد تدفع المستفتي إلى إعادة السؤال أو التشكك في صحة فتوىً معينة، أو يطلب البيان والتأكيد، ويبدو ذلك ناتجاً عن حالة التفاتي، وبروز فتاوى التخذيل، أو صدور فتاوى فردية هنا وهناك تجعل المستفتي مفتقراً إلى اجتهاد شرعي معتبر يقدم الرؤية والموقف الفصّل في قضية أو واقعة.

أما الشكل الثاني: فيتمثل في انتقال المستفتي من السؤال المباشر عن القضايا موضع الفتوى، إلى الاستفتاء حول الفتوى ذاتها، ويبدو أن أهم دافع إلى ذلك، هو استمرارية الحيرة المترتبة عن حالة التفاتي أو ما يتصوره المستفتي تضاربًا في الفتوى في حيرة وحرج من أمره.

## ضرورات دراسة الحالة الإفتائية في علاقتها مع العملية الإفتائية والشبكة الإفتائية

(الشكل رقم -4-)

(1) في إطار الفتاوى على الفتوى وحيرة ما بعد الفتوى انظر مؤشرات حول ذلك في الرجوع لموضوعات حول الفتوى عمليًاتها ذاتها. انظر: محمد فؤاد البرازي. مسئولية الفتوى الشرعية: ضوابطها وأثرها في رشاد الأمة www.alash-news.com/alshaah. انظر أيضاً "الفتوى: أدوارها وخطرها وكيفيتها" في: www.fatwa.net انظر كذلك: ملف أعده هشام الديوان بضمنه. "تسييس الفتاوى يحول دون توحيد مصادرها": "مصادر الإفتاء في الإسلام". وغيرها من مسائل إفتائية. www.almushahid.com.


الصياغات
المآلات
الأدلة والدلالات
المستهدف المخاطب (من فتاوى الأمة)
المفتي
الفتوى
المستفتي
السؤال
البنية
الحالة الإفتائية
ذاكرة الفتوى
واقع الفتوى وسياقها
الفتوى: المصالح، الأضرار، الأخطار
أطراف الفتوى
تسكين الواقعة
التكييف والحكم
تنزيل الفتوى
مآلات الفتوى
المقاصد والوسائل وتعلقها بالفتوى
دور الفتوى ومقامها
الموضوع
القضية
الحادثة
الإشكال
تشريح الفتوى
المنهج
ترشيح الفتوى
البيئة
الحادثة
ذاكرة
الواقعة
الإدراك
التسكين
التكييف
النازلة
الفتوى
التصور
الضغوطات
التبريرات
التحليلات
وزن الفتاوى
فقه التزاحم
البدائل
الأولويات
التصاعد
الترجيح
التعارض
الموازنات

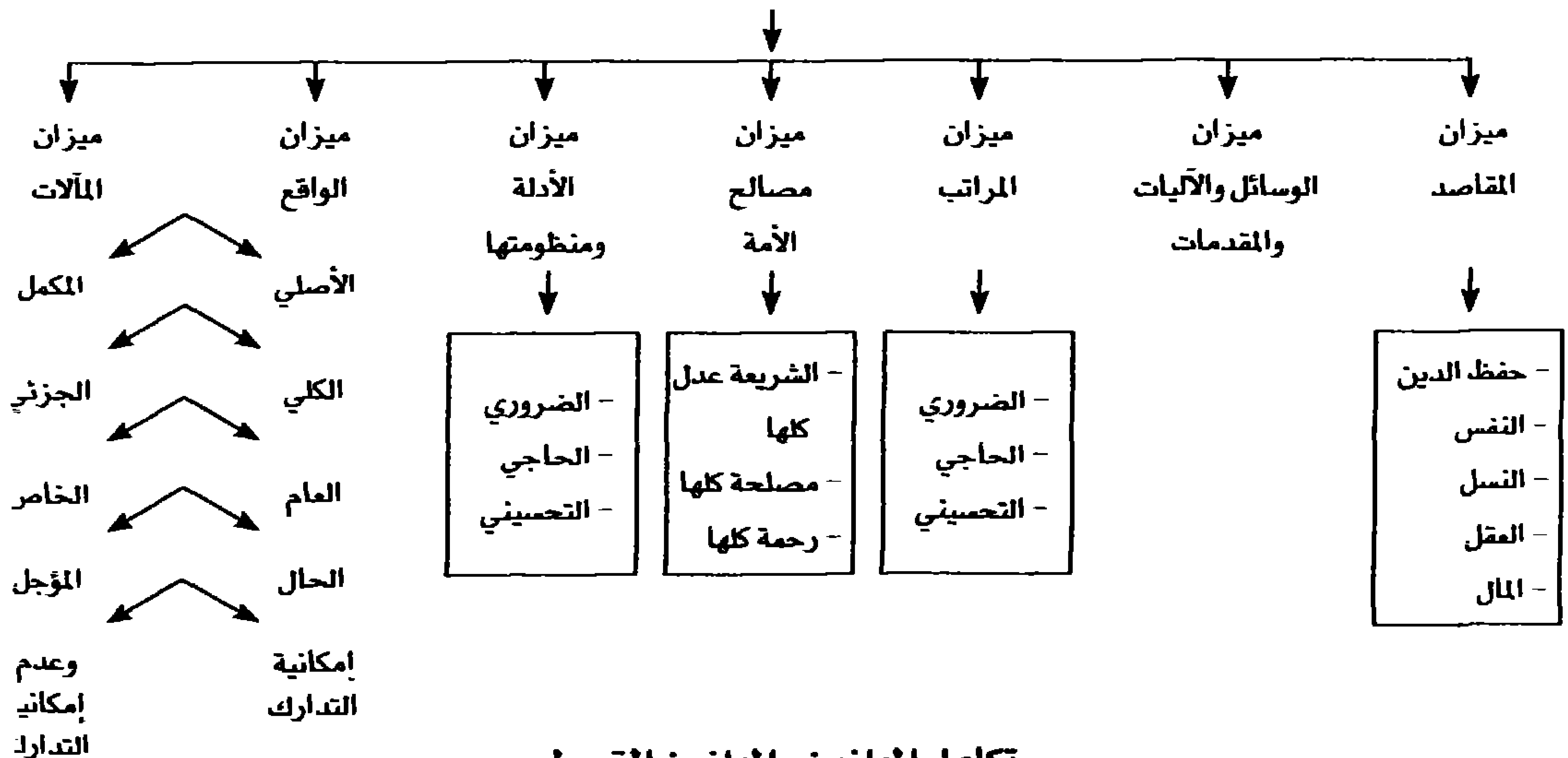
شكل -4-

غاية الأمر في مثل هذه الدراسة أن تتفاعل الفئات الأربع: فتاوى الأمة تسكيناً، عناصر الشبكة الإفتائية تفاعلاً، والحالة الإفتائية تعييناً لموجباتها ومتطلباتها، والعملية الإفتائية أداءً وتقويماً.

وهذه الدراسات تجعل من مقام الفتاوى الإستراتيجية والحضارية والاستشرافية المتعلقة بحال الأمة وقضاياها وتحدياتها التي تتشكل في أحداث أو تتراكم في صورة قضايا معضلة أو إشكالية، أو نوازل وابتلاءات حالة ذات تأثيرات ممتدة، مقامًا ليس بالهين. بين تقدير هذا المقام وأداء العمليات الإفتائية الحالي فجوةٌ في الفاعلية يجب أن تستدرك الشبكة الإفتائية عناصر متكاملة (حالة إفتائية، وذاكرة الفتوى، وواقعها، وبيئتها، ووسطها وسياقاتها وبيئة المصالح والأضرار والأخطار، وأطراف الفتوى ووعي الأطراف كلٍ لدوره، وعمل الإفتاء في ضرورات التسكين الصحيح للوقائع موضع الفتاوى ودقة التكييف وتخريج الحكم اللائق وعملية تنزيل الفتوى على الواقع، ومآلات الفتوى، وفتاوى المآل، وتعلق الفتاوى بالمقاصد والوسائل واستشعار خطورة الفتوى وأدوارها وعملية وزن الفتاوى، والنظر الكلي بنية ومنهاجا... عمليات نظن أن التفصيل فيها يحتاج لدراسات مستقلة تتناسب مع مقام الفتوى وخطورتها في حياة الأمة[1]، (شكل -5-).

**موازين الفتوى (الموازين القسط)**

**تفعيل فتاوى المقاصد البصيرة**




**تكامل الموازين والموازين القسط**

**ارتباط الموازين المحققة للعدل والمصلحة والرحمة ضمن منظومة الشريعة العامة الكلية**

(1) انظر في هذا المقام محاولتنا ضمن تفعيل مدخل القيم والمدخل المقاصدي في الفتوى: سيف الدين عبد الفتاح. مدخل القيم... مرجع سابق. ص 500 وما بعدها.

حينما يؤكّد ابن القيم في فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»، واصفاً خطر هذا الفصل وأهمية الفقه المتعلق به... هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد: وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي أبصر به المبصرون، وهداه الذي اهتدى به المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، وكل خير في الوجود، فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها...»

هذا المدخل الأساسي في وجهة الشريعة، أساسًا وبنيانًا وبيانًا يجعل من الفقه الاستفتائي: «... ولا أحسن من هذا الحكم، وهذا الفهم، وإذا لم يكن مثل هذا في الحاكم أضاع حقوق الناس، وهذه الشريعة الكاملة طافحة بذلك[1].»

وها هو ابن القيم يشير إلى موازين الفتوى القسط من استناد السياسة إلى الشريعة وحسن تعلقها وارتباطها بها، وما يعني ذلك من ضرورة أن يتسم المفتي بالوعي بحسّ الأمة وأصول مصالحها وأصول سياستها وإستراتيجيتها... وجرت في ذلك – كما يقول ابن القيم مناظرة بين أبي الوفاء بن عقيل وبين بعض الفقهاء، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرّعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فَغَلَطٌ وتغليطٌ للصحابة..."، وبعدما أورده ابن القيم من بعض هذه المناظرة، أثبت قوله: (... هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب... (فرّط فيه) طائفة فعطّلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرّؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من

(1) انظر ابن القيم. إعلام الموقعين.... م. س. ج. 3. ص 1.

المبطِل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها...)، ثم انظر ماذا يقول من بعد تقصير هذه الفئة المفرِّطة: (... فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة (فأحدثوا) لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم (فتولَّد) من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم (شرٌّ طويل وفساد عريض وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه). (وأفرط فيه) طائفة أخرى (فسوغت) منه ما يناقض حكم الله ورسوله. وكلتا الطائفتين (أُتيت) من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله وأنـزل كتبه (ليقوم الناس بالقسط)، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا (ظهرت) أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه (بأي طريق) كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، -والله تعالى- (لم يحصر) طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد. ولكن نبَّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة لحق إلا وهي شرعية وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك، ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا إذا كانت عدلاً فهي من الشرع...)، (... ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها، وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريق والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد: فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها وهو مبنيٌّ على حرف واحد وهو عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم...[1]).

(1) المرجع السابق، ص 311-309.

هذا النقل المطوَّل أردنا به أن نثبت مداخل الموازين القسط وتكاملها (ميزان المقاصد وميزان المراتب وميزان الوسائل، وميزان المصالح والأضرار والمخاطر، وميزان الأدلة، وميزان الواقع واعتباره من فروض الوقت وفروض الواقع، وميزان المآلات للفعل والمستقبل، ضمن رؤية استراتيجية استشرافية).

مدخل ابن القيم الذي أثبتناه، ومدخل الشاطبي الذي ألف بينه ونظمه حَريّان بوزن الفتاوى: وزن للمفتي وهو يتأمل القضية، ووزن الفتوى بعد صدورها واعتبارها. ووزن للمصالح والأضرار والأخطار فيما يتعلق بحال الأمة ومستقبلها، وهي موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب...

## خاتمة

حول فتاوى الأمة: الفتاوى الكاشفة، الفارقة، الناقدة والمقوِّمة

ـ فتاوى الأمة: فتاوى كاشفة؛ كشفت عن حجم التحديات التي تواجه الأمة، وعن أهم قضاياها، وعن مدى ارتباطها وتوافقها على بعضها البعض، وهو ما يستدعي التفكير بوعي عميق حول أصول الموازنات ومعايير الأولويات، والعمل على التوالي والتوازي والقدرة على جمع الهمم لفروض الوقت وفروض اعتبار الواقع. وكشفت عن حال وهن الأمة وعجزها، وضعف فاعليتها وإنجازها..

ـ فتاوى الأمة: فتاوى فارقة؛ فرقت وميزت بين فتاوى التأصيل وفتاوى التخذيل، هؤلاء الذين أطلقوا فتاوى مضادة ضمن مناخ تفات مصطنع، هؤلاء المرجفون في المدينة الذين يشنون على الأمة حروبًا معنوية يخذّلون مِنْ قواها، يمنعونها عن الفعل، يفرغونها من الفاعلية.

ـ فتاوى الأمة: فتاوى ناقدة ومقومة لكثير من أحوال وقضايا العالم الإسلامي، حركته وسياساته وانعدام رؤاه الإستراتيجية والحضارية، هذه الفتاوى يجب أن تمارس هذا النقد والتقويم للمقصِّرين والمرّجفين والمخذِّلين. ولكل الأمراض المزمنة التي لم تعد تتحمل النفاق حول قضايانا وتحدياتنا.

فتاوى الأمة وجب أن تكون رافعة حضارية، وقيادة رأي، وعملية بحثية، ومفتي الأمة وجب أن يكون مستبصرا بمآلات الأمة والمخاطر التي تحدق بها، تدافعا بالمناكب مع مختلف الفاعلين في خضم هذا الوجود.

إضافة إلى تحديد أصول التعامل مع الفتاوى ذات الطبيعة الحضارية:

وفق هذه الرؤية الكلية والحالة الإفتائية وشبكتها وعملياتها اشتقاقًا منها، تحتاج المسألة منا إثبات أهم المؤشرات التي تدلنا على ما نعنيه بالفتاوى البصيرة، الفتاوى الإستراتيجية الحضارية الاستشرافية لحال الأمة (القضايا – التحديات – الفتاوى) نشير إلى ذلك في الشكل 6.



هذه الفتاوى هي القادرة على الخروج من حال التفاتي المصطنع والفتاوى الملونة بادعاءات اعتبار الزمان والمكان وأنماط وأشكال وآليات التحيُّل، وفتاوى المتاهات في لفت الانتباه عن القضايا الأساسية والرؤى الكلية، وهي القادرة على مخاطبة كل فئات الأمة وتحديد مناط وأصول فاعليتها وإرشادها إلى الطرق والوسائل. فهناك بعض الفتاوى -على قيمة مضمونها وصحة وجهتها واتجاهها- لا تزال تؤدَّى على نمط يوفر للفتاوى المضادة مكاناً للحركة ومدخلاً للعبث والتلهي بقضايا الأمة ومن غير أن تملك الفتوى أداء يتلاءم مع قضايا الأمة وخطورتها، وفاعلية تستجيب لخطورة مقام الفتوى وأدوارها سنظل ندور في حلقة التفاتي المفرغة على اصطناعها وهشاشة فتاوى التخذيل التي لا تزال تجد مكانًا ضمن «الفتاوى الرديئة التي تطرد الفتاوى الجيدة» استناداً إلى قانون العملة الرديئة والعملة الجيدة.

لكل ذلك، فإن صمود وسمو مقام الفتوى في ظل انهيارات كثيرة في المجال الثقافي والفكري وكثير من فاعلياتنا، هو «حصن الفتوى» الذي يجب ألا يسقط، وحصن الفتوى يكمن في تحصينها وحصانتها، في فعلها وفاعليتها في كيان الأمة[1].

(1) في مشروع الفتوى الحضارية المؤصّل على قاعدة «أصول الفقه الحضاري» انظر: سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم- ص 279-241، ص 54-546.

# الفهرس

المملكة المغربية



الرابطة المحمدية للعلماء

## هذا الكتاب

استحكمت جملة من العوائق المعرفية والمنهاجية في علومنا الإسلامية صيرتها كما استقرت بعدُ، في كثير من مناحيها وأبوابها تنسدّ مناهجها دون الاجتهاد والإبداع، مما يستدعي مراجعات في ضوء هذه العوائق بغرض تخليص علومنا من آثارها السلبية، وإزاحة الشوائب العالقة بها وجعلها قادرة وحاضرة في موكب التدافع الكوني الراهن تسهم فيه ولو بمقدار في ظل ظروف وتحولات قاهرة لاترحم المتخلف عنها.

وهو ما حاولت مداخلات هذه الندوة العلمية تحقيقه انطلاقا من المحاور التالية:

المحور الأول: العلوم الإسلامية: المحددات النظرية والمنهاجية.

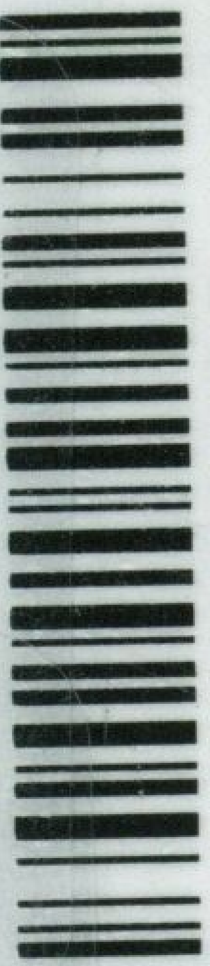
المحور الثاني: العلوم الإسلامية: مقاربات تشخيصية.

المحور الثالث: نحو منهجية لتجديد البراديغمات الكامنة وراء العلوم الإسلامية وقياس مدى قرآنيتها.

المحور الرابع: العلاقة بين العلوم الإسلامية والوحي: الحوار والتفاعل المطلوب.

المحور الخامس: العلوم الإسلامية: سبل تجاوز الإشكالات وآفاق التجديد

ممّا يشكل خمسة مجالات منهجية نأمل أن نكون قد وُفقنا في استب
وضبط بعض معالمها من خلال الرؤى والاجتهادات القيمة التي أسهمت
كوكبة من العلماء والباحثين المتميزين من لبنان، وسوريا، والعراق، والكوي
ومصر، وتونس، وموريتانيا، والمغرب.




ISBN : 978-9954-542-14-9




الثمن : 80 درهما